

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# جَوَاهِرُ الْفَلَائِكِ

شرح اردو

## شرح عقائد

تالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب دکن

استاذ دارالعلوم دیوبند



وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

# جواهر الفرائد

شرح آرد

## شرح اقبال

تأليف

دعوتِ محمدیؐ محمد رفیع صاحب دہلوی

استاذ دارالعلوم دیوبند



پبلشرز

دعوتِ محمدیؐ دارالعلوم دیوبند  
سویڈن، کالج روڈ، دیوبند

خَوَاصُّ الْقُرْآنِ

مہرِ کتاب

دانشگاہِ اسلامیہ

مصنف

مطبعة المدینہ

الذبح

ناشر

لاہور

# عرض مؤلف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکامہ اذ مصنفہ امینہ کاشا

اس فقہ کو متعدد دور تہذیب و تمدن کا عقائد ہوا، امیری قلبی اس کی کوئی شرح ایسی نہیں گذری جو طلبہ کی تسکلی و درک کر سکے اس لئے دل میں یہ خیال ہوا کہ اردو زبان میں ایسی مفصل شرح ہدایت چاہیے تاکہ شریعہ عقائد کے دقائق کو سمجھا آسانی ہو جائے۔

قریباً ستر سال میں اس کا اعزاز کیا اور جو سبق پڑھا نا تھا اسکو سیطرہ پر قلمبند کر دیا کرتا تھا جسے درس گاہ میں بول کر آتا تھا یہ ہو جو سبق کی تقریباً یہ ہو کہ سبق میں نہیں تہذیب و تہذیب کی ضرورت پیش آتی ہے جن کو فقہ دوران میں معروضات فقہ سے تعبیر کیا کرتا ہے قوانین مناسبت پر وہ تہذیب و تہذیب آپ کو ملیں گی، مجھے اللہ کے فضل سے نفع ہے کہ یہ کتاب شرح منہ ذکر کو مجھے شرفی رانی ہوگی، اللہ تعالیٰ اسکو قبول کرے اور اسکو میرے لئے ذخیرہ شکر بنائے۔ آمین

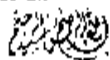
وَصَلَّى اللہُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ  
وَرَوَاعِیْہٖ وَسَلَّم تَعَالٰی بَرَکَاتُہٗ اَبَدًا وَظَرَّ مُحَمَّدٌ یُّوسُفُ بْنُ عَظِیْمٍ الدِّیْنِ

خادم فہمہ دہیں دار العلوم بہار لوہن

۷۷/۱۴۱۰ھ







الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ  
وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ ..... اِنَّا نَعْبُدُ

طلبہ عظیم! آج سب انسٹی کا آغا ہے۔ اس فقرے آپ کی شرح عقائد متفق ہے اور آپ  
جانتے ہیں کہ درخت میں چند اجزاء ہوتے ہیں کچھ خشک اور پھیا سا اور پھل ہیں اور ایک سب کی جڑ ہے  
جو زمین میں منور ہے جو آب کی دنگھول سے اٹھل ہے۔ جڑ کے بغیر جیسے ساری چیزیں مفقود و معدوم ہیں لیکن  
ظاہری اجزاء کے تمام موصوفات سے درخت کا یہ لازم نہیں آتا کہ لکھتی۔

اسی طرح جن انسان کے کچھ عصارہ برون ہیں اور کچھ داخل ہیں تو زندگی کی اساس و بنیاد وہ حرکت نہیں ہے  
بوس کے بغیر انھار ظاہر ہو تو بخود فیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن کان، آنک، ہاتھ، پیر و غیرہ کا زوال انسان کے عدم  
کو مستلزم نہیں ہے کہ لکھتی۔ بالکل اسی طرح ایمان کا درخت ہے جس کی جڑ اور اس میں سونہ و گہنہ گہنوں کے  
قلب میں ہے جس کی حقیقت تقدیری نہیں ہے۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس ایمان کے درخت پر لگتی ہیں۔  
ایسی ہی اس کی شاخیں، پھل اور پتے ہیں، جیسے فدا عانی، کو جس طرح درخت کی جڑ داخل و اس کی  
شاخیں و غیرہ فرع ہیں اسی طرح ایمان کی بنیاد کا مستحکم ہونا اصل اور اس کے اذیہ و اعلیٰ و غیرہ کاٹنے اس کی  
فرع ہے اور اس کے معدوم ہو جانے سے فرع بھی معدوم ہو جاتی ہے لیکن فرع کا معدوم ہو جانا اصل  
کے عدم کو مستلزم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سوال جواب کو گریہ ایمان کے جانیوں کو کوئی اعتبار نہیں ہے  
اور اگر قلب کے اندر ایمان کے درخت کی بنیاد مستحکم ہے اور اس کے باوجود اندر ہی جان کو کاٹ کر کہ ہے تو وہ  
گہ گار ہے اور ایمان ہے۔ لیکن اپنی حق کے نزدیک اس سے ایمان کا سلب یا اس پر ایمان کوئی تعزیر نہیں  
یہ معتقد اور خوارج کا کام ہے اس امور کے استحضار سے فرمایا فی علی علیہ السلام من قال لا انا  
الْاَافَةُ وَهَلَّا الْفَسَادُ کے اور کوئی اشکال نہیں۔ تاہم اس حدیث پر رداء ہوئے و اسلے سوالات  
کے جواب میں یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ بعد اثناء پر ترتب آثار کے لئے و تعداد مواضع شرط ہے ظاہر انکے انہ  
بہر حال جو کچھ اساس کو اصل کو حکم ہے اور موت و فرع کا اسی لئے درجہ تحقق کو مستحکم اور مضبوط کیا گیا  
ہے درحقیقت کے متذہب ہیں۔

جب یہ عروضا ت حقیقہ ذہنیات نہیں ہوتیں تو اب مسئلے کے انسان مکلف ہے شریعت کا اور شریعت میں  
درست و ناکام ہیں۔ ایک وہ اشکال ہیں کہ امتیق دلی ہے جو ہمزہ جڑ اور بنیاد کے ہیں و دوسرے  
وہ حکام ہیں جن کا تحقق قلب سے نہیں بلکہ اعلیٰ و ظاہر سے ہے اور یہ دیگر اہل انکام کا تعلق اندر سے  
ہے اور دوسرے حکام کا تحقق کرنے سے ہے۔ اظہار دیگر اہل حکام درجہ تحقق سے تعلق رکھتے ہیں اور ثانی  
انکام تحقق سے تو معروف و سابقہ کے پیش نظر اولیٰ اشکال کو انکام علیہ اور ثانی کو انکام علیہ فرمایا

کہا جائیگا۔ وہ فن جو احکام علیہ فرمیدے بحث کرتے ہیں وہ علم فقہ ہے۔ اور تو فی احکام اصل سے بحث کرتا ہے وہ علم العقائد یا علم الکلام کہلاتا ہے۔ تو ابھی کہ کتاب (شرح عقائد) علم کلام میں ہے اس کی گفتگو سے علم الکلام کی اہمیت، اور اس کا مرتبہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ عقائد متوفی علیہ ہیں اور یہ عقیدہ کے اندر اگر بگاڑا اور فساد پیدا ہو جائے تو سارے احکام متفرعہ میں خود بخود بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائیگا۔ پھر اس پر یہ سوچ پیدا ہوتا ہے کہ علم عقائد اور علم احکام میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس فن میں احکام اعلیٰ کو بیان کیا جائے وہ علم عقائد ہے، اور جس فن میں احکام اعلیٰ کو ان کے راہ میں راہوں، عقیدہ عقیدہ کے ساتھ ثابت کیا جائے وہ علم کلام ہے۔ درجہ تیس پر چونکہ کتاب میں خود تفصیل کے ساتھ گفتگو آ رہی ہے اس لئے ابھی اس کے اوپر کچھ گفتگو کم نہیں کرتے۔

عزیز الزمان گرامی! جب ترکیب ہی کی گفتگو آپ کے سامنے ہوتی ہے تو آپ سے تو اسی کے مثل یہ کہ آپ بھی مرتب ہے، ایک فن ہے اور دوسری شرح ہے۔ متن فقہ العقائد ہے جو بحر المد والدین شیخ ابو حفص عمر نسفی کی تصنیف ہے، جن کی ولادت سن ۷۸۷ میں ہوئی اور وفات ۸۵۰ میں ہوئی۔ پورا السنہ اس طرح ہے، بحر الدین عمر بن محمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان معنی الثقفین، ان کے ہاتھ میں معین قرآن ہے، ان کے آثار فاضلہ اصولیہ، متکلفہ معنیہ، محدثہ فقہیہ، احادیث لغویہ، احادیث ائمہ المشہورین بالاعتقاد الوافر والقبول التام عند النخواس والعوام کذا فی التواضع البسیطہ، برآمد اسطور سے امام محمد کے شاگرد ہیں۔ الغرض یہ کہ اسی صفحہ پر وہ مسئلہ سند مذکور ہے، اور ان کے لئے لائق فخر یہ بات ہے کہ یہ صاحب ہدایہ کے شاگرد ہیں۔

علمی لطیفہ  
معنی نے ایک مرتبہ مکہ میں صاحب الفضل و کثرت جلالہ عمر بن محمد بن محمد کی زیارت کا ارادہ کیا، دوران کے دروازہ پر پہنچ کر دستک دی۔ غلام زنجیری نے کہا: اے عمر! یہاں (یہ کون ہے) انھوں نے جواب دیا: عمر زنجیری سے کہا: انھوں نے (راہیں) طہور (انھوں سے) کہا: یا سیدی، عمر لا ینصرف، یعنی غزوہ غیر منصرف ہے، پھر واپسی جیسی نہ تشریف لے گا، اذ انکر حیوتہ!

## ◆ شارح العقائد ◆

یہ مسعود ابن علامہ سعد الدین نقضانی ہیں جنکی ولادت مسعود میں ہے اور وفات ۷۹۷ھ میں مشہور محقق ہیں بلکہ فلسفہ زانی اور سید سید صدر جہان کی کے بعد ان جیسا حاوی العلوم والفنون شخص کوئی پیدا نہیں ہوا، بہت تصنیفات ان دونوں حضرات کی معروف و مشہور ہیں۔ تہذیب المنطق والکلام، عقائد، مطول، شرح عقائد، تلویح شرح توضیح، شرح مقاصد، شرح مفاتیح العلوم، فتاویٰ حنفیہ، شرح تلخیص، الکامع الکبیر، سعیدہ شرح شمسہ، شرح الزجائی، الارشاد، حاشیہ کثافات، حاشیہ شرح محقق الاصول، مفاتیح الفقہ کی معروف و مشہور کتابیں ہیں۔

**شرف قبولیت** علامہ نقضانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سے زیادہ کسی کی کتابیں داخل درس نہیں ہیں، انکی اب بھی تین کتابیں داخل درس ہیں (تہذیب، مختصر،

شرح عقائد) ایسا سادہ و بزرگوار نویسیست نہ تو نہ بخش خدا نے بخش دہ  
**نقضانی کا مسلک** سید سید کے حنفی ہونے پر تو علماء کائنات کے لیے لیکن علامہ نقضانیؒ کو کسی نے حنفی اور کسی نے شافعی بتایا ہے، صاحب الخوارزمی اور علامہ طحاوی نے انکو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف العلوم، طاحسن جلیلی اور علامہ بونوی اور علامہ صلیبی نے انکو شافعی بتایا ہے لیکن ان کی تلویح دیکھئے سے، اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفی المسکت ہیں۔ (ازہر امی سورہ فہم)

بہر نمودار الاعرج جنکی سلطنت بہت وسیع تھی علامہ نقضانی کا بہت قد و دان تھا مگر جب علامہ نقضانیؒ کی مٹی سے بالواسطہ سید سید صدر جہان کی رسائی میر تیمور تک ہو گئی تو دونوں کے درمیان دوک صفحہ اور معاصرانہ کشمکش جاری ہو گئی، اور یہ سید سید کی (وفاؤں والا شہر مزہ) احسان خرموٹی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ انکی تصنیفات و کامیابیات سے استفادہ کا احسان تھا، بہر حال میر تیمور سید سید کے ترجیح دینے لگا اور علامہ نقضانی کی تفسیر کثافات کے حاشیہ میں فرمایا باری اولیٰ علیٰ ہر شئی من و انہم کے اندر استعارہ تبعید اور تمثیل کے اجتماع پر سید سید نے دو بار تیرہری میں اعتراض کیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان امیر کے دربار میں مناظرہ ہو گیا اور یونان مغربی کو حکم بنا لیا کہ اسے سید سید کے قول کو ترجیح دی جس پر بادشاہ نے سید سید کے مرتبہ کو بڑھا دیا اور علامہ سید کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ سلسلہ کوا اتنے ہی پھر عامہ متواتر ہے ہی ورنہ اندہ رہے اور برادر پیر درمیان امیر سید میں وفات ہو گئی۔ تاہم شرح وفات، طلیح اذہ شراہ ہے، علماء محققین کے نزدیک ایسے واقعات میں کچھ متصرع نہیں کیونکہ کسی ایک مسئلہ میں مغلوب ہو جانا عقیدان علی کو مستحکم نہیں ہے پھر

سنت میں شیخ محمد بن جریر اور سید سندی کے درمیان منافقہ ہوا جس میں جریر غالب ہو گئے تو امیر نے  
 جریر کے مقام کو بڑھ دیا اور سید سندی کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ سارے احوال امیر کی سوہنم کے بغیر میں  
 رونما ہوئے (کما حقہ) بہر حال یہ دونوں حضرات جبال العلوم ہیں مگر شریف صاحب کو وہ مقام عرسلمی  
 حاصل نہیں جو علامہ نقشبانیؒ کو حاصل ہے اور شریف صاحب کے قلم میں وہ قوت نہیں جو نقشبانیؒ  
 کے قلم میں ہے البتہ سید سندی نقشبانیؒ کے مقابلہ لسان ضرور رکھے اسی کے بغیر میں وہ مذکورہ جریر  
 مسیح کو نہیں غالب آسکے۔





قوله بسم الله الرحمن الرحيم ترجمہ اقول، ابتدا کی اقسام اثنی عشر تہذیب میں آپ پر ہے  
 چکے ہیں، قاضی بیہدی نے اس پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اس مسئلے میں اس پر کلام کر سکی جہاں  
 ضرورت نہیں، البتہ میں باتیں یہاں عرض کرتا ہوں۔ ۱۔ بسم اللہ اور الحمد للہ جو قرآن میں ہے۔  
 اللہ تعالیٰ نے بندوں کی زبانی ارشاد فرمایا ہے۔ اس بات کے ذہنی نشین ہونے کی وجہ سے جہاں وہ  
 اعتراف ت جو وارد ہوتے ہیں وارد نہ ہوں گے۔ (۲) تسبیح کے اندر باری تعالیٰ نے اللہ و الرحمن  
 اور الرحیم کا انتخاب فرمایا ہے اگر یہ لفظ ہر محسوس ہوتا ہے کہ رب کا استعلا کیا جاتا ہے۔ جیسے الحمد للہ  
 و بسم اللہ میں اس پر سب کو اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے تحقق میں (پہلے جلتے ہیں) تین چیزیں  
 ملحوظ ہیں (۱) وجود (۲) بقا (۳) استیلا۔ اور بطریق لغت و تشریح ان تینوں چیزوں کی طرف تشریح  
 کے اندر اشارہ موجود ہے، وجود کے ساتھ اللہ کا جوڑ ہے۔ اللہ علیہ السلام لا یزول لا یتبدل لا یغیر  
 لغت جمع صفت الکیما سے یہ ربط ظاہر ہے پھر وجود کے بعد دوسرے نمبر پر بقا کی  
 ضرورت ہے جسے آپ الرحمن وال ہے اس لئے کہ از جن مابعد کا ہیضہ جو جسم سے نکلے کیونکہ  
 الفاہ کی زیادتی مضی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور باعتبار کیت کے رجحان دنیا میں زیادہ  
 ہے جو کفار و مسلمین کے آپر عام ہے اور اسما رحمت کی وجہ سے سب کے وجود کا بقا ہے اور پھر  
 تیسرے نمبر پر استیلا ہے یعنی اس کے اور برکات کا مرتب ہونا، اعمال پر جو رومزنا اور یہ آخرت  
 کے بعد ہوگا جس کے ساتھ رجحان تعلق ہے جو کہ رجحان کے اندر مابعد رحمت سے کہے۔ جو بوجہ رحمت  
 باعتبار کیت زیادتی پر وال تھا کہ کام میں ہو کر رحمت اعتبار کیت کی پر وال ہوگا اور وہ بھی اس اعتبار  
 سے آخرت ہی میں ہوگی اس لئے کہ وہاں کفار کے لئے رحمت نہ ہوگی صرف مومنین کے لئے ہوگی  
 تاکہ استیلا کا ظہور ہو سکے، بہر حال ان تینوں (وجود، بقا، استیلا) چیزوں کے پیش نظر  
 مقام کا مقتضاء اب ثابت ہوگا، انہیں کثرت کو منتخب کرنا عین حکمت ہے جن کا انتخاب کیا گیا  
 ہے یعنی بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

(۳) مصنفین کرام ای کت ابول کوئیہ اور محمد پھر صلوٰۃ سے شروع کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: کُلُّ امیر ذی کِیال لَمْ یُکُنْ اَوْفِیْہِ بِالْحَسَدِ اَقْطَعُ رِوَاہِ  
ابن ماجہ ص ۱۱۱ کتاب النکاح - وَکَانَ مَحْذُوْمًا لَا یُسَبِّحُ اَوْفِیْہِ بِالْحَسَدِ اِنَّہُ فِیْہِ اَکْثَرُ رِوَاہِ  
ابو داؤد ص ۱۱۱ - وَکُلُّ امیر ذی کِیال لَا یُسَبِّحُ اَوْفِیْہِ بِسُبحِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَقْطَعُ  
اخرجه العیاض عبد القادر الدہوی فی الاربعین عن ابی ہریرۃ - وَکُلُّ ام  
ذی کِیال لَا یُسَبِّحُ اَوْفِیْہِ مُحَمَّدٌ اللہُ وَالصَّلٰوۃُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ اَقْطَعُ وَابْنُ مَعْبُوْدٍ ص ۱۱۱  
برکۃ اخرجه الرہاوی فی الاربعین کذا فی الجامع للصفین - وَابْنُ مَعْبُوْدٍ ص ۱۱۱  
حسن سے قال النہوی والحدیث حسن رواہ ابو داؤد وابن ماجہ فی سننہم ورواہ  
الطہالانی فی کتابہ عمال الیوم واللیلة ورواہ موصیلا ورواہ ابن مہرستان  
اسناد ماہجید وحقنہ اقطع قلیل البرکۃ شرح مسخرات حیدر

سوال : ————— شہداء و جہاد میں زیادہ اہمیت کس کو ہے ؟

جواب : ————— اہمیت تو دونوں کی ظاہر ہے اور شہداء کے تحت محمدی و نعل ہو جاتی ہے  
کیونکہ محمد کا اصل اللہ کی غلطی و کبریا کی کاجہاد ہے اور یہ مقصد سمرات الرحمن الرحیم ہے اور  
ہو جاتی ہے اور یہی وہ ہے کہ سب ان شریعت اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکاتیب میں جو سلاطین کے لئے تحریر  
فرمائی شہداء پر لکھا ہے فرمایا ہے اس سے بھی داخل مہم ہوتا ہے اور محمدی و جہاد کہ کہم اللہ الرحمن  
الرحیم کو جہاد پر قدم کیا جائے۔ در بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث محمد کے رواۃ میں  
ایک برادری قرۃ ابن عبد الرحمن ہے جس پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر یہ اعتراض غلط ہے اس  
لئے کہ ائمہ شریعت نے (ابن ہبان ابن ابی عوانہ نے اسکی تصحیح کی ہے حافظ ابن حجر نے تصحیح  
قرۃ ابن عبد الرحمن بن جلیل شیف المعافری البصری قال اسماء یحییٰ صدوق لہ  
مناقبہ و تقریب انتہایب - وَاللّٰہُ عَلٰی الْعَمَلِ لَیْسَ

الحکمۃ بَلٰہِ الموحّد بولای ذاتہ و کمال صفاتہ المتفان سر فی نعوت الجہاد  
عن شواہب المتقصر و ص ۱۱۱

ترجمہ  
تشریح

تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو سبکی ہے اپنی ذات جلیلہ اور صفات کمالیہ میں جو  
پاکستہ عظمت و کبریا کی صفات میں کو نامی اور اس کی علامات کی آمیزش ہے۔  
ایسے انبار میں الطاق کو اللہ لائق شمار کیا ہے ایسے ہی اخبار عن احمد بن حنبل  
الطہالانی نے پیش نظر شہداء محمد کے قاتل تمام مان لیا ہے اب درجہ عقوبت کے لئے

باضی کے صیغوں کے شرعاً اشارت شمار کر لیا گیا ہے۔ ہذا یہ کتاب الکرام کے شروع اور کتاب البیوس کے شروع میں یہ بحث آپ کے سامنے گذر چکی ہے۔ تجد کی غریب آپ جانتے ہی ہیں ھو الذنا ھو اللسان ھو وجہ التعظیم بالجمیل والا خبیاری۔ لسان کی قید سے شکر خارج ہو گیا علی و ہم التعظیم کی قید سے غیر اور مذاق خارج ہو گیا۔ اور باجمیل الا خبیاری کی قید سے مدح خارج ہو گئی کہ اس کے اندر یہ شہر نہیں ہے اور علماء تحقیق کے نزدیک حقیقت احمد لکھنا نہیں ہے بلکہ اللہ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے خواہ وہ دو صحت کلمات کے ذریعہ ہو، لہذا اس اعتبار سے نسبت سہمی حمد ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کی جانب جو مکتوبات روانہ فرمائے تھے ان میں انکفاء بالتمیہ کا یہی راز ہے، اور ضوایہ کے نزدیک حمد کی حقیقت اظہار صفات الکمال ہے اور اس اظہار میں قول سے زیادہ فعل سے اظہار زیادہ مستحکم اور قوی شمار کیا گیا ہے گو یا کہ عابدین اپنی جادات کے اندر صفات کمال کا اظہار کرتے ہیں۔ احمد کا لام جنس کا ہے بالاستراف کا یا عہد نہ بنی کا یا عہد خارجی کا تو اس میں مذکورہ چاروں احتمال جاری ہو سکتے ہیں۔

اگر الف لام جنس کا ہو تو اگر جہ یہ ماہیت برد لالت کر لے لیکن لام اختصاص کا عابد میں آنا تکالیف ہے کہ جنس محامد کا اللہ کے ساتھ اختصاص ہے اور جب جنس کا اختصاص ثابت ہو گیا تو ہر فرد کا اختصاص ثابت ہو گیا۔ اگر کوئی فرد حمد اللہ کے ساتھ اختصاص سے خارج ہو جائے گا تو چونکہ جنس کا اپنے فرد کے ساتھ تحقق ہوتا ہے تو جنس حمد کا اختصاص باللہ بھی متحقق ہو جائے گا۔ یہذا خلفت۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ الف لام جنس اور استغراقی کا ماں یہاں ایک ہی ہے۔ لہذا بعض علماء کا یہ فرمان کہ معتزلہ کے نزدیک جنس کا ہے اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک استغراقی کا ہے یہ دعم محض ہے اور معتزلہ اگرچہ افعال عباد کی نسبت بتدوّل کی جانب کرتے ہیں وہ اس کے منکر نہیں کہ جمیع محامد کا اختصاص اللہ کے ساتھ ہے۔ بلکہ وہ اعتراض کرتے ہیں کہ حمد عباد کا مستحق وہ مہر اللہ ہے اسلئے کہ بندے اگرچہ اپنے افعال کے خالق تو ہیں لیکن ان کے اندر قدرت کا خلق کرنا اللہ اللہ ہی ہے لہذا معلوم ہو کہ لام جنس اور لام استغراقی دونوں کا آل ہے۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لام عہد خارجی کا ہو اور مراد وہ حمد ہو جو اللہ نے اپنی خود میان کی ہے۔ یہ چونکہ حمد کا خلقی اور کرنے سے قاصر ہے پس وہ اسی حمد کا جو لا ذکر عابدین کی فہرست میں داخل ہونا چاہتا ہے بیبا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اَلَا اَحَقُّوْا شَاءَ عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اَنْتَ عَلَیْکَ نَفْسُکَ۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ لام عہد نہ بنی کا ہو اور مراد حمد کو وہ فرد کامل ہو جو نہ بن میں متعین

ہے اور وہ جو قدیم ہے اور چونکہ محمد مصطفیٰؐ سے جو سنی مفاہل ہوئی صورت میں حاضرت کے معنی میں ہو گا اور اس سے معنی مصطفویٰ اور خاص مصطفیٰ بھی مراد نہ جاسکتا ہے اور یہی لفظوں ہوئی صورت میں مجموعیت مراد ہوگی اور یہی صفت قدیم ہے جسکو محمد قدیم سے غیر کیا گیا ہے۔ بہر حال اس فقرے سے معلوم ہوگا کہ احتمالات اربعہ نام کے مسئلہ میں درست میں یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنے کے لازم جسی ہوئی صورت میں قضیہ پہلے ہوگا اور نہ برز اور استغراق کا ہوئی صورت میں قضیہ کلیہ ہوگا اور علیٰ تہذیبی کا ہوئی صورت میں قضیہ جزئیہ ہوگا اور جذبہ خارجی کا ہوئی صورت میں قضیہ طبعی ہوگا۔ فَعَبْرَةُ مَا أَوْجَزَ الْكَلَامَ۔

[illegible]

انصوحہ بجلال ذاتہ و کمال صفاتہ بہ متوجہ باب لعل سے ہم ذیل کا بندہ ہے اور اس کی خاصیت خلقت، عبودیت اور طلب و رنجہ ہیں۔ اور یہاں تینوں خاصیتوں کی ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ طلب کے معنی کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی ذات وحدت کو مشتق ہے اور خلقت کی صورت میں اس کو کمال فی الوجودۃ سے مجاز کیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ وحدت کاملہ کے ساتھ متعلق ہے اور عبودیت کی صورت میں یہ ہوں گے کہ وہ وحدت ذاتیہ کے ساتھ متعلق ہے لیکن اس اقصاف میں کسی کی کوئی چیز کوئی دخل نہیں رہتی۔ اس کی ذات خود بخود ہی ایسی ہے اور یہی عبودیت کا مان ہے۔ بھلاں مشہد ہے اس میں دو احتمال ہیں یا اسکو معنی مشہد ہی میں استعمال کیا جائے یا اسم فاعل کے معنی میں اور اس کے معنی میں دو عظمت و ہیبت جو ذات وحدت کا باعث ہو، اول صورت میں جلال کی، اضافت ذات کی جانب، اضافت لازمہ ہوگی اور دوسری صورت میں منہ قبیل اضافت الصفۃ الی الہو صوف ہوگی تو فقہ عبارت ہوگی بذاتہ الجملۃ اور



بعض ہی کتاب صفات میں ہے یہاں صورت ثانیہ میں تقدیر عبارت ہوگی وصفانہ الکاملۃ اور طلال  
ذات سے مراد یہاں صفات کہ یہ ہیں یا سلبیہ جیسے تک، قادر، مقدر، صفات کہ یہ ہیں اس میں اور  
انہ تعالیٰ جہم نہیں ہے اور نہ تو یہ ہے اور نہ عرض ہے یہ صفات سلبی ہیں، اور کمال صفات سے یا تو  
صفات الخیر مراد ہیں یا صفات ثبوتیہ۔ صفات نطفیہ جیسے الرحمن والرحیم، اور صفات ثبوتیہ سلبی کی ضد  
ہیں اور انکو صفات ذاتیہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے حیوۃ، قدرة، علو، سمو، بھو،  
ملازم، اودۃ، نکوش۔ شرح الفقہ اکبر ص ۱۸، الکلام النظم ص ۱۸ اس کی مزید تفصیل  
مذکور ہے۔

سید محمد کتاب القریات ص ۲۸ فرماتے ہیں: الصفات الذاتیة هي ما يوصف الله بها  
لا يوجد بعده لها القوة والعزة والعظمة وغيرها، الصفات الغيبية هي ما يجوز  
ان يوصف الله بهن كقوته كالوصف بالرحمة والسخة والغضب ونحوها۔ الصفات الخیر الیہ  
ما يتعلق بالخلق والرحمة الصفات الخیر الیہ هي ما يتعلق بالخلق والعزة والعظمة والقدرة  
سوال :- صفات اور صفات الیہ میں مغایرہ ہوا کرتی ہے تو پھر ذات کی اضافت اس میں کی  
جانب جو اللہ کی جانب راجع ہے جائز نہ ہوتی؟

جواب :- ہر تھیک کا مرجع لفظ اللہ ہے نہ کہ سخی غفیر اشرف اور ذات باری عطا شرف کا غیر ہے۔ غرض کمال  
صفات صفات کی جمع ہے اور صفات اصل میں دو صفت تھا یعنی داد کو صفت کہ اس کے اخیر میں  
عوض کیے تار لائی گئی اور داد کو کسر و صین کر یعنی عباد کو دید یا گیا صفت ہو گیا۔ غم البصر ص ۲ پر یہ  
محول کا عدد نمبر کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سوال :- دو صفت اور صفات میں کیا فرق ہے؟

جواب :- دونوں جمع میں اور دونوں میں قرابت ہے البتہ ممکن ہے فرق کیا ہے وہ کہتے  
ہیں کہ قائم بالوصف کو دو صفت اور قائم بالوصف کو دو صفت کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب التوفیقات ص ۱۸  
تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہمدردی ذات میں جو خصائل عیدہ موجود ہیں وہ صفت ہے اور مادہ  
جب تک کہ یہ صفات میں تعبیر کرنا ہے تو ان کلمات کو دو صفت کہتے ہیں اور قائم بالوصف سے ہی مراد  
غیاث اللغات میں ہے دو صفت کلمات مدح مان رہا گویت دو صفت خیر اس در ذات مدوح آشوبہ  
البتہ قدس فی صفات انجیل ص ۱۸۰ لکھنؤ ص ۱۸۰ قدس میں وہی جنوں احتمال الیہ  
جو متوحد میں لکھتے ہیں۔ لغت کی جمع ہے لغت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالخیر ہو اور  
اپنے صفات پر جس بالوصف کے ساتھ اس کا حق ہو۔ اسی تقریر سے یہ بات واضح ہوگی کہ لغت اور  
صفت کے درمیان لغوی خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اس میں قیل علی الصفات نہیں ہوتی۔ بہرہ شانی

میں نہیں۔ لہذا ہر نعمت صفت ہے اور ہر صفت نعمت نہیں ہے۔ جبروت مبالغہ کا عین ہے جیسے ملکوت عظمت، غلبت رفیعہ کے معنی ہیں، جبروت اور عظمت ہم معنی ہیں۔ اور ملکوت کی اصطلاح میں جبروت سے مراد صفات ہیں۔ جیسے ناپوت سے مراد ذات ہے۔ اس اصطلاح کے پیش نظر نفوت الجبروت کی اضافت من قبیل ایضائے الہی اسم ہے۔ تنویر، شائبہ کی جمع ہے جو شوب سے مشتق ہے جس کے معنی ملنے کے ہے، اور ادواس و گندگوباس پر بھی شواہد کا اطلاق ہوتا ہے۔ نفق، کوٹائی۔ یعنی کمال کی ضد۔ سمات، سمت کی جمع ہے جو دراصل وسم معانی ہر مذکورہ کے مطابق سمجھو گے، سمات کے معنی علامت کے ہیں۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَىٰ نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْوَلِيْدِ بِسَاطِعِ تَجْبِيهِ وَكَوَاخِبِ بَيْتَانِهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَاصْحَابِهِ  
هَذَا اَوْ طَرِيقِ الْحَقِّ وَحَمَاتِ۔

## ترجمہ

اور رحمت کا ملا نازل ہو جو اللہ کے نبی محمد پر چلے تاہم کی گئی ہے اللہ کے دشمن و ظالم اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور ان صحابہ پر جو حق کے راستہ کے رہنا اور اس کے مددگار ہیں۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ نے ہندو کا کوہ پافر مارا ان کو اپنی عبادت کا مکلف بنایا اور احکام تکلیف کی ادائیگی کے لئے فیض الہی کا بندوں تک وصول ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ نہایت کمال سے متصف ہے اور ہندو نہایت غفصان میں ہیں، عطا فی بشریہ اور عطا فی بدنیہ نیز لذات شہیہ اور شہوات جسمانیہ کی گندگیوں میں انسان لپٹا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تجرد و رعایت تقدس میں ہے تو ایسی صورت میں براہ راست بندوں کیلئے قبول فیض الہی کی کوئی صورت نہیں، تو بندوں کے لئے کتاب فیض کیلئے ایسے واسطہ کی ضرورت تھی جس کا ان ردوں جانوں سے تعلق ہو یعنی درجہ تجرد سے جو تعلق ہو اور اوصاف بشریہ سے بھی تعلق ہو تاکہ وہ مرتبہ تجرد کے ساتھ تعلق کرے جو ہر شخص الہی کا کتاب کے لئے اور دوسرے درجہ کے ساتھ تعلق کرے جو ہر بندوں پر ازادہ کر کے اور وہ واسطہ حضرت انبیاء علیہم السلام ہیں اور پھر انبیاء میں سب سے اعلیٰ و اشرن جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اس سے پسندیدہ طریقہ یہ مقرر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد غیر منہی از علیہ وسلم پر درود بھیجا جائے اور دود بھیجے گا ہم کو حکم ہوا اور فرماں برسات سے اس کی تائید ہوئی۔ عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ كُنَّا بِهٖ اَمْرٌ ذِي نَبَاٍ لَعَنَ سُبْحَانَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَ الصَّلٰوةُ عَلَيْهِمْ فَهَؤُلَاءِ اَخْرَجَهُ الْخَافِظُ عَبْدُ الْقَادِرِ السُّرَّاجِيُّ فِي رُبْعِيْنِهِ كَذَا فِي الْغَرَامِ الصَّغِيرِ لِتَبَوُّطِ

الفاظ دیگر اسی مفہوم کو اس طرح دکر سکے ہیں کہ اغفرہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول اور وعایہ کو جو سے کالم  
 لاہوت سے بھی غفلت رکھتے ہیں اور اپنی شہرت کو جو سے عالم لاهوت سے بھی غفلت رکھتے ہیں تو اسی  
 وجہ سے جملہ اولیاء الہیہ کا وہ فضاں ان بواسطہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔ اسات کی عادت  
 یہ مقرر ہوئی کہ وہ حمد و ثناء کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے ہیں۔ اور اس باب میں امام  
 طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف ممدون ہے۔ امام طحاوی انھما و جس کے بار جو ذکر کو واجب سمجھتے ہیں  
 اور فتویٰ اسسحاب بخارا پر ہے، مگر احادیث و عید کے پیش نظر تو یہاں کوئی محدث ہے تفہیل کے لئے  
 دیکھئے شامی رحمہ اللہ۔

صنۃ معنی فتنہ میں متعلقات ہے یعنی نزل رحمت، یعنی استغفار رحمت، یعنی تسبیح، بمعنی  
 استغفار یہ مشہور ہے کہ جب لفظ صلوة کی نسبت شہ کی طوت ہو تو اس کے معنی انزال رحمت کے  
 ہیں، اور جب ملائکہ کی طوت ہو تو اس کے معنی استغفار کے ہیں، اور جب انوسین کی طوت ہو تو  
 معنی طلب رحمت کے ہیں، اور جب جبرائیل و میکائیل کی جانب نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح کے ہیں۔  
 وَ الْخَبْرَةُ فِي الْفَلَحِ الْمَدَامَةُ فِي الشَّيْءِ لِحَدِّ عِبَارَةِ عَيْنِ آدَا كَانِ مَخْطُوعَةً أَوْ كَانِ  
 مَحْكُومَةً بِشَيْءٍ الْفَلَحُ مَحْكُومَةً فِي أَوْقَاتٍ مَقْدُورَةٍ وَالصَّلَاةُ الْيَتَابُطُّ الْعَظِيمُ لِحَدِّ  
 انكسار صلی اللہ علیہ وسلم فی البیت فی الاخرة۔

علامہ سعد الدین نقاشانی کے حاشیہ کشن میں فرمایا ہے کہ لسان کی بات دی ہے جو جو فرمایا  
 ہیں کہ لفظ صلوة دعا کے معنی میں حقیقتاً خوب ہے اور عبادت مخصوصہ کے اندر مجاز ہے کیونکہ عبادت  
 مخصوصہ بھی دعا پر مشتمل ہے (محمی می الاستبصار ص ۱۸)

**سوال :-** جب لفظ صلوة کے معانی کثیرہ ہیں تو پھر یہ مشترک ہوا۔ مشترک معانی کثیرہ ہر ایک  
 وقت دل تو ہوسکتا ہے مگر معانی مختلف ہر ایک وقت مراد نہیں ہوسکتے حالانکہ ان اذکار  
 مکلفہ فی الصلوة علی النبی الایہ میں مختلف معانی ہر ایک وقت مراد ہونگے دیکھا جائیگا  
**جواب :-** لفظ صلوة در حقیقت مشترک نہیں ہے بلکہ اس کے معنی ایک مفہوم کلی کے متعدد اقسام  
 ہیں یعنی انزاب رحمت، استغفار، طلب رحمت و غیرہ اب مذکورہ خرابی لازم نہ آئے گی۔

پھر صلوة، مصدر ہے صلی فہی صلاۃ، اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مصدر اہل ہو اور  
 بعض مقامات پر تہلیل بھی منقول ہے لیکن اہل علم و دینی اہل لغت نے تہلیل کا استعمال  
 جوڑ دیا۔ در شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ تہلیل مصدر، قیاسی ہے اور اب باب لغت کی توجہ مبادر سما غیر  
 کی طوت ہو اگر لی ہے اور صلوة اسم مصدر ہو تو اس کے معنی میں ہے یہ  
 تہلیل کے معنی میں ہے البتہ جب صلوة سے عبادت مخصوصہ دلی جگہ تو پھر اسکا مصدر مستعمل نہیں ہے۔

نہ اس اور عاشقِ رمضان آفسدی وغیرہ میں لکھا ہے کہ: الصلوة کا الف والو مفتوحہ سے بدلا ہوا ہے اسی وجہ سے اس الف کو واؤ لکھا نہ لکھتے ہیں مگر ابنِ دشتویہ کا فرمان ہے کہ اس کا الف راؤ سے بدلا ہوا ہے مگر قرآن کے علاوہ کسی اور جگہ صلاۃ واؤ کے ساتھ نہیں لکھا جا سکا بلکہ الف کی صورت میں صلاۃ لکھیں گے **کَفَى الصَّلَاةَ اَحْوَالًا مَخْتَفَةً وَبَحْثَاتٍ غَرِيبَةً لَا يَسْقُ ذُلُّهَا لَهَا** **سُئَالٌ :-** جیسے اللہ تعالیٰ نے صلاۃ کا حکم فرمایا ہے، ایسے ہی مسلمان کا ذکر ہے۔ مصنف نے سلام کو یوں ترک کر دیا؟ جبکہ بعض علماء اس کی کراہت کے قائل ہیں۔

**جواب :-** امام نووی نے کراہت کے قول کو باطل قرار دیا ہے اور آیت شریفہ میں تسلیم کو القیاد کے معنی پر عمل کیا ہے اور عدم اجتماع کے بہت ثواب ہیں جو ہمیں قرآنی سے ثابت ہیں۔ مفسر علیحدت پر مبنی چیز صفت ہے شقی من یا مہو زنا زم ہے یا ناقص وادی۔ اول کے معنی خبر دینا اور ثانی کے معنی پسند ہونا ہے، اور میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں کسی نے اقبالی اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے ثانی کو۔ مصنف نے نبی کا انتخاب فرمایا، رسول نہیں فرمایا۔ وہ اس کی یہ ہے کہ نبوت کا مسئلہ ہی متکلیف کی زبانوں پر مشہور ہے نہ کہ مسئلہ رسالت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول تو ہر جاہد ہے اور نبی صفت بغیر نبی ہوتا ہے۔

**لطیف :-** لا تَقْضِي عَلَیْهِ یعنی شائع عام پر مذکور ہو، دراصل کو اس لئے ہی لکھا گیا ہے کہ وہ مجرب ہے **مَحْتَمِلٌ :-** یہ یا تو بدل سکتا یا غلط بیان ہے اور یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے درہر آپ کا سب سے مشہور نام ہے۔ آپ کے والد عبدالطلب نے ولادت کے ساتویں روز ہمام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا ہے اور آپ سے پہلے پندرہ افراد کو یہ نام تھا جن کا نام محمد ہے البتہ آپ کا نام محمد لیا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا۔

**الْمَعْنَى :-** اسم مفعول کا صیغہ ہے ایسے یا خود ہے جس کے معنی قوت کے ہیں۔ **مَنْعَ مَطْوَعَةٍ** بالضم ازفت یا معنی بلند ہونا۔ **حَجَبٌ**۔ حجب کی وجہ وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو اور اس کے اصل معنی غلبہ کے ہیں تو چونکہ دلائل ظہر پر غلبہ کا سبب ہیں اس لئے دلیل کو حجت کہتے ہیں اور اسی کو اطلاق السبب اور اذہ السبب کہتے ہیں۔

سایہ کی اضافت حج کی جانب، صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اور واضح مباحثہ میں بھی ویسا ہی ہے یعنی الحج المباحطہ اور انبیاء الوافقہ۔ اور ان دلائل سے مراد آپ کے معجزات ہیں پھر یہ معجزات چونکہ ظہر پر غلبہ کا سبب ہیں تو ان کو حجت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اور ان معجزات میں ذات خود ظہور بھی ہے خواہ انہیں تو انکو حجت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔



مشکل ہے۔ وافق کے نزدیک استقلالاً غیر امتیاز پر مسئلہ و سلام بھیجا جا کر ہے۔  
 مسئلہ تھا۔ یہ جیسے شر کے علاوہ کسی وجود میں نہیں کیا جا تا، ہر بار عرف و ملت و لیے ہی عرف  
 و ملت کیسے مسئلہ و سلام بھی استقلالاً نہ ہو گا۔  
 عقد (طریق الحق) و حقیقتہ - ہر اے باری کی اور مخلوق حقی کی جمع ہے جسے قنوت  
 و عاقبتہ، عاقبتہ و توافقی اور راعی کی جمع ہیں، اور عاقبتہ و عاقبتہ الی و انجذاب کی تعین میں،  
 اور ملت و ملت تب کے طریق پر یہ بھی جائز ہے کہ عاقبتہ الی و انجذاب کی صفت ہو۔  
 و طریق الحق کی تعین میں مسئلہ اللہ غفرلہ قائل اقل الحق کے تحت عرض کرینگے  
 نسبت یہ واضح رہے کہ طریق الحق میں اضافت یا نہ ہے اسے طریق اللہ ہی جو الحق۔

وَأَقْبَلُ فَإِنَّ مَبْنِیَ الْعِلْمِ الشَّرِيعِ وَالْأَهْلِيَّةِ وَأَسَاسُ فِرَاقِ عَقَائِدِ الْأَسْلَامِ  
 هُوَ سِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالْقَضَائِطِ التَّوَلَّدَتْ بِالْكَلامِ الْمُبْنِیِّ عَنْ عِلَاقِ الْمَشْكُوتِ  
 وَظُلُمَاتِ الْأَوَاصِلِ

## ترجمہ

اور محمد و مسنونہ کے بعد میں علم الشریع و الاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی بنا  
 اور ہر قوم و مملکت ہے جو کلام کے ساتھ توحید و صفات کی تہ کیجوں سے  
 اور ابواب کی تعمیر یوں ہے نجات دینے والا ہے۔

## تشریح

اس طرح آپ نے دیکھا ہو گا کہ ہر بیوی میں چندین ہوتے ہیں، ایک کے ہانے  
 کوئی اسٹیشن ہوتا ہے اور دوسرے کے ہانے سے اسی جگہ سے دوسرا اسٹیشن  
 ہوتا شروع کر دیتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی امتلائے  
 کلام کا بیڑ ہے۔

اس بیڑ کے ہانے سے دوسرا اسٹیشن بولے گا ہے (کنا ایٹمی) اسکو اور کہا جاسکتا ہے کہ یہ در  
 کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے بہت اچھا اور جامع کلام ہے۔ اب بعد کو سے پہلے کہ  
 اسٹیشن کیا، اس میں اختلاف ہے۔ تو اب اول حضرت راؤد علیہ السلام سے اور ان کو کہنے فرمایا  
 باری تعالیٰ وَ أَتَيْنَاهُ الْغُلَامَ وَ فَصَّلِ الْخَطَبَ سے بھی، بعد مراد جاسے (۲) یحرب ابن قحطان۔  
 (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سبحان رائل رد، کو اب ابن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 بعد دینے سے ہیں۔ حضرت راؤد علیہ السلام کے متعلق یہ کہہ بولنے کی روایت طبرانی نے سند ضعیف  
 مرفوعاً ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق علامہ عینی نے شرح



ہاں کہ وہ اوجب اما کا عوض ہے تو بھرا جزاء عوض و مؤمن درست نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض علماء نے دجیسے علامہ مخدوم (رح) علامہ کے کیسے استعمال سے جو ادا غرض بیان ہیں، اہل استدلال کیا ہے اس پر بحث بکڑی ہے کہ دونوں کا اجتہاد جائز ہے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ علامہ سکا میں بزرگوں میں سے نہیں ہیں جن کا استعمال حجت ہو سکے اور اسی وجہ سے عقیدت میں ان کا تحفیہ کیا ہے۔  
 فقہ حنفیہ ثالث :- دائرہ کا قائم مقام ہے یہ جواب تو معقول ہے مگر اس پر ملاحظہ چاہیے کہ حواشی متوقع میں یہ اعتراض کیا ہے کہ نیابت کھیلنے نائب اور منوب غلہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ دائرہ اور دائرہ کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

توحید کا راجع :- دائرہ عطف کیلئے ہے یعنی عطف فقہ علی الفقہ کیلئے جس میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان اخبار و انشاء کے اعتبار سے مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی اور بعد کو جو ظرف ہے شرط کے درجہ میں شمار کیا گیا ہے جیسے **وَإِذَا لَمْ يَسْتَوْبِهِ فَيَقُولُوا هَذَا اخْتِلاَفٌ مَبِينٌ** کے اندر ہوا ہے اس تو حیرت انگیز کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا علامہ کریم نے اور بھی بہت سی تو جہات پیش کی ہیں۔ حدیثی :- **مَا يَنْبَغِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ** جس پر غیر کی بنیاد رکھی جاسکے۔ **شَرِّ الْأَشْيَاءِ شَرُّ مَا يَنْبَغِي** فقہ حنفی کی جگہ ہے۔ لغوی بھی اسے اور عربوں اس اسلام میں دین اسلام اور دین کے ہر پرستار کو شریعت کہا جاتا ہے۔

**نِزَالُ الشَّرْعِ بِمَنْ شِئَ اللَّهُ تَعَالَى الْجَاهِدُ مِنَ الدِّينِ وَفَرَعَهُ** — **بِزَالِ الشَّرْعِ** (ج) الطریقۃ المخصوصۃ المشائتۃ بوضع الہی یسوق ذوی الدرباب بأختیارہم "المجموع" الی الخیر بالذات۔ الاحکام۔ حکم کی جمع ہے وهو الاثر الثابت بالشیء جیسے جو زلفہ اور حلب و حرمت۔ مصنف نے علم کلام کو علم شرع و احکام کی بنیاد اس لئے قرار دیا کہ علوم شرعیہ پر انہیں کلام تنقیح، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور علوم شریعت علم کلام ہی سے شریعت ہیں (گما لا یخفی علی اولی الاباب) و اس کے قواعد عقائد الاسلام۔ اساس، بنیاد، بڑا۔ در قواعد قاعدہ کی جمع ہے جس کے معنی اساس کے آتے ہیں اور اس گڑھی کے کھلی گئے ہیں جس پر پودہ رکھا جاتا ہے۔ فطیحتہ اور ذہبیحتہ کے مثل قاعدہ کو صفت غالبہ میں سے شمار کیا گیا ہے جسے لئے موصوف کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔

عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ وہ فقہ ہے جس میں عقول کے ثبوت کا موضوع کیلئے جسے لازم ہو۔ و العقائد بالمقصد فیہ فسر الاعتقاد دون الفعل اور عقائد اسلام کے قواعد بنیاد۔

سوال :- عقائد علم و جز ہیں اور عقائد میں کون جوئے علم کلام پر تو عقائد کا قاعدہ پر موقوف ہونا لازم آیا اور یہی دور ہے جو باطل ہے ؟

جواب :- آپ نے مسلم ثابت میں پڑھا ہوگا کہ لا اعتبارات لطلت الحکمۃ اور میں سے یہ



قائد و مقرب رہ گیا کہ اعتبارات و مشیات کے بدل جانے سے احکام میں جانے ہیں البتہ عقائد کتاب و سنت پر موقوف ہیں یعنی کسی وقت عقائد قابلِ عبادت ہوں گے جبکہ ان رد و ذل لقرآن و حدیث کی کوئی روپوشی نہ ہو۔ اگر کتاب و سنت کا جہت ہونا عقائد پر موقوف ہے تو حقیقت کے بدل جانے کو جوہر سے دور نہیں کر سکتا۔

هو علم المتوحيات والصفات سورة بالظلام علم سوح والصفات علم كلامي قائم به علم الوحيه والصفات به يعني معلوم بنيان اس علم كلامي حضور شريف علي كذا ذات وصفات من.

[illegible]

دعوتِ تنکس کے مقابلہ میں نصیحت ہے کہ نیکو لغیرِ نیک کے زائگانِ عیب جو اس نے شکوک کے ساتھ فریاد کو استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی طائرِ شرِ بدو۔ کہ جب سبیل سے نصیحت نے علم کلام کو منفعتِ نفعیہ اشارہ فرمادیا ہے کہ علمِ معاصرین اسلام کے پیروان کو جوہر سے جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان سے بچات و بچے دلالت ہے اور اس مسئلہ کے موضوعاتِ لطیف بھی اشارہ فرمادیا (دکلمہ)۔

وَأَنَّ الْمُحْسِنِينَ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمْ مَخْرَجًا فَذَرُوا خِيَاةَ الْإِسْلَامِ وَجَاهُ الْإِسْلَامِ  
بِأَسَدَيْنِ عَمْرٍو النَّسْفِي الْحَمَلِي وَرَحِمَهُمُ اللَّهُ وَذَرُوا الْإِسْلَامَ

تَرْجِمَةُ

ایسی شک و دھمکتھیں کہ نام عقائدیت ہے جسے امام مبراہ کی ہے جو علماء اسلام کے دشمنوں ہیں۔ ملت و بوجہ کے ساتھ ہے جس کی عمر منطقی، انکی انتہائی قوی بلند کسے رزاکے میں (احتشام میں)

تشریح

اس قسم کے مفقودات سے معنی میں ہے جسے کہ معنی میں ہے۔ ایک تہا کیا کہ  
 ہر آدم و دود، جو غلط، البت مجاہد، سکون، انہی قسم کے اس قدر معنی بلوغت  
 کے معنی جو غلط نہیں کہ وہ قسم کریں۔ نہ تو ان کے سلسلہ میں اور بعض  
 کے لئے غلط ہے جس کو یہ تمام کام مطلب نہ ہو گا کہ حیرت پر کے کل کے فوائد  
 سے ہی ہمارے کے معنی کی کی مخالفت نہیں کرتے۔ وہی کہ معنی مفتہ اور ثواب۔

ترجمہ معنی ستارہ۔ ملت دین دونوں متحد لذات ہیں اور تباراً اعتباری ہے اسی شریعت کو اس اعتبار سے کہ لوگوں کو اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اسکو کٹر لوگوں میں جو کیا ہوتا ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ اہل حق اور اہل باطل میں تفصیل سے عرض کیے جائیں گے۔

نسبی لوگ اور عین کے فرق کے ساتھ شریعت کی جانب نسبت ہے جو کریمان کے شہر دی میں سے ایک شہر ہے۔ اہل اللہ سے باطنی معلق کا لقب ہے۔ اور درجہ بہ درجہ اور حقیقی لوگوں کو اپنے اعمال کے اتنی درجات ملیں گے۔ تہذیبی صوفیہ میں حدیث ہے فی الجنة ما تشاء و درجہ ما تبکیں۔ کمال و درجہ کمال علیہ السلام والا وحی یعنی جنت کے شہر ہے ہیں اور ہر دور و دور کے درمیان اسنادا صحت ہے جیسے آسمان اور زمین کے درمیان ہے۔ دارالسلام جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ارشاد باری ہے۔ لہم دارالسلام عند ربکم۔ اور جنت کو دارالسلام کہنے کی مختلف وجوہات ہیں۔ (۱) وہاں پر تکلیف و جوہر سے سلامتی اور امن ہے (۲) اللہ ان پر سلام بھیجے گا۔ (۳) وہی اللہ ہے جس نے فرشتے ان پر سلام بھیجے گئے۔ ارشاد باری ہے وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ۔ اہل اللہ کے لیے دارالسلام (۴) وہ آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے۔ ارشاد باری ہے تَحِيَّاتُكُمْ يَوْمَ تَلْقَوْنَ اللَّهَ۔

يَشْتَمِلُ مِنْ هَذِهِ الْفَتْحِ عَلَى عَوَالِمٍ عَظِيمَةٍ وَكَثَرٍ مِنَ الْفَوَائِدِ فِي ضَمَنِ فَضُولِهَا وَالَّذِينَ تَوَاعَدُوا أَصُولِي وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ فِيهِ لِلْيَقِينِ جَوَاهِرٌ وَفَوْضُوهُنَّ مَعَ غَايَةِ مَرْغَبٍ التَّحْقِيقِ وَالْعَقْدِ بِهَا وَنَهَايَةِ مِنْ حَسَنِ التَّنْظِيمِ وَالْإِتْقَانِ۔

## ترجمہ

(اور اس میں موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے عمدہ فوائد پر اور ایسا جو موصوف پر اور ان کے کلام پر دونوں چیزیں یعنی غرر اور درجہ صحت ہیں) ایسی چند فضلوں کے ضمن میں جو دین کی توحید و اصول ہیں اور ایسے چند موصوف کے ضمن میں جو یقین کے بہرہ اور تحقیق میں اور ان کے کلام پر (یا ان کے کلام) تنقید و تہذیب کے اعتبار سے درجہ کے ساتھ ہے اور میں تنظیم و ترتیب کے اعتبار سے درجہ کے ساتھ ہے۔

## تشریح

(یہ مشتمل شرح عقائد کے مرتبہ نسخوں میں مشتمل لکھا ہے اور ایسے ہی حاشیہ الکتبی میں ہے اور میرس حاشیہ رمضان آقندی اور انوار الہدیہ میں یہ مشتمل ہے اور یہی اصحاب سے بخوبی کے معنی ہیں) اور اپنے باب سے مکرر حروف مشتبہ بالفعل کی خبر ہے۔  
من ہذا الفتح۔ یہ غرر العوائد اور در الفرائد کا بیان ہے اور در اصل اس کو مؤخر فرمایا ہے  
نہا مگر جمع کی رعایت کے پیش نظر بیان کو ذوالبیان سے مقدم کر دیا گیا ہے۔

عقود غرض الفوائد و مدار الفرائد۔ نیز اس میں ایسے ہی عبارت اور مانعہ لکھ گئی ہیں اور مدعا  
آئندہ میں عقود الفرائد و مدار الفوائد ہے مگر سید صاحب کی نسبت ہے۔

عقود غرض غرض کی جمع ہے۔ گھوڑے کی پستانی کی وہ سفیدی جو مقدار درمہ سے زیادہ ہو اور یہاں  
اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ فوائد، فائدہ کی جمع ہے۔ گناہ اس علم یاں کو کہتے  
میں جسکو حاصل کیا جائے، تو عقود الفرائد کے معنی ہوتے ایسے فائدہ جو گھوڑے کی پستانی کی سفیدی کے  
مشابہ ہیں یعنی عمدہ و نفیس ہیں۔ و مدار الفرائد۔ دُرُود و تَرک کی جمع ہے یعنی موتی۔ فوائد  
فریدہ کی جمع ہے۔ و موتی جو صدف (سیپ) میں تنہا ہوتا ہے، اور اس الفرائد کے لئے بڑا ہوالاظم  
ہے، اور عقود الفرائد سے وہ عجیب الشان حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت کمریہ کے  
ساتھ غور و خوض کر کے حاصل ہوں۔

فی ضمن فصول۔ یہ غرض اور دُر سے حال بھی ہو سکتا ہے، اور انب یہ ہے کہ اسکو مشتمل کا معنی  
مطلق ہو نیکی و حسن سے منسوب کہ جاتے، اور تعذیر عبارت یہ ہوگی۔ "شتمال حاصل فی ضمن فصول؟  
ضمن کے معنی باطن شئی کے ہیں اور فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام نام کو کہتے ہیں جو اپنی  
تمامیت کی وجہ سے اقبل اور مابعد سے متصل نہ ہو، اور جو کلام حق و باطل کے درمیان خاص ہو اس  
پر بھی فعل کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو فعلی کہنے یہ ضروری نہیں کہ اسکو لفظ فصل سے بیان کیا جائے، بلکہ  
ایک کلام کا دوسرے کو کہے، مثنوی الفاظ کا فعل ہو نیکی کے لئے کافی ہے

هو ليد بين قوا عندنا و اقبول۔ یہ پورا جملہ فصول کی صفت ہے۔ و دین۔ ہو و ضعیف الہی یدنا عفا  
انجذاب العقول الخافول ما هو عند الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔

قواعد۔ قواعد کی جمع ہے و هو قضیۃ کلیۃ منطبقۃ علی جمیع جذائب نہا۔ ۲۱۔ قبول۔ اصل کی  
جمع ہے۔ و ہر ما یقتنی علیہ غیرہ۔

امہور سے قواعد کلمہ مراد ہو سکتے ہیں تو یہ ضعف تفسیری ہوگا اور اصول سے مراد کلیت و جزیئت  
سے قطع نظر کرتے ہوئے رد و اکل بھی ہو سکتے ہیں جو خارج ہوں، تو اب نام کا خاص پر ضعف ہوگا۔  
و انشاء تصویب، اس کا ضعف ضعیف سے اور انشاء کہنی وسط اور لیٹ۔ خصوص۔ نفس کی  
جمع ہے جس کے معنی شئی ظاہر کے ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کام کو نفس کہتے ہیں، اور اصول فقہ  
کی اصطلاح میں نفس شارع کے کام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح لہذا نہ ہو جس کے لئے  
اسکو میں کیا گیا ہے، اور پھر مردائع کلام کو خواہ میں کا کلام جو نفس سے تعبیر کرتے ہیں تو نفس سے  
شارح کی مراد یا تو مصنف کا وہ کلام ہے جو آیات و احادیث سے مقتبس ہے ان الله لا یغفر  
ان یشرك بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ رجبہ مرتبہ فی الخلافۃ ثلاثین سنہ

اور یہ خصوص سے مراد صفت کا سارا کلام ہے کہ چونکہ وہ ہر صفت اور واضح ہے۔

حق الیقین جو اہر و خصوص۔ یہ جملہ خصوص کی صفت ہے۔ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو رمال کو قبول نہ کرے، اور تفصیل اس کی ہے کہ اگر اعتقاد میں احتمال غیر ہو تو اسکو جزئیت کہتے ہیں پھر اگر وہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اسکو جملت مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقع اور نفس امر کے مطابق ہو تو پھر زائل کرنے سے زائل ہو گیا نہیں، اول کو تصدیق اور ثانی کو یقین کہتے ہیں، اور یہی اگر غیر کا احتمال ہو تو جو احتمال واضح ہے اسکو قطعی اور مروجہ کو دہم کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ جو آہر: جو ہر کی جمع ہے یعنی یقینی اور نفس پھر جیسے یا قوت اور زمرہ وغیرہ۔ خصوص: نفس کی جمع ہے یعنی نگینہ جسکو انگوٹھی کے حلقہ میں لگا جاتا ہے۔ اور عادت یہی ہے کہ نگینہ نفس اور عمدہ ہوتا ہے تو خصوص کو تفہیم کہنے سے یہ مراد ہے کہ تفہیم عمدہ اور نفس ہیں یقین کا نام ہے۔ دوسرے ہیں۔

جمع غایت: من التعمیم والتخصیص۔ یہ جملہ شتمل کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے۔ ورت۔ غایت کا بیان ہے اور غایت منشی کے معنی میں مستقبل ہے الغایۃ مایات فی الذلک الشیء موجب ہندی۔ نتیجہ۔ ہدی میں سے گورا نکالنا۔ اور نتیجہ الشجرہ۔ یہ ہے کہ اس کے کاٹوں کو اور شاخوں کو کاٹ دیا جائے جو صنعت سے خالی ہیں، اور یہاں نتیجہ سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور تہذیب کے معنی اصلاح الشیء کے ہیں اور نیز اس کے معنی شئی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کر دینا یعنی معنی مرادی کے واضح ہوئیے ساتھ ساتھ الفاظ کا محضر ہونا، اور شارح کا مقصد اس کلام سے یہ ہے کہ ماقبل کی کتاب خسرو و طویل اور تقصیر سے بہت صاف ہے۔ و مہا ینہ حین حسن التظیم والتدقیب۔ تظیم کے لغوی معنی مونہوں کا لڑی میں بردنا، اور اصطلاح میں تظیم کہتے ہیں کہ مراد کے ظاہر کر دینے کے الفاظ تفہیم کو استعمال کیا جائے۔ ترتیب کی تعریف مشہور یہ ہے و عن کل شئی فی مرتبہ مگر یہ تعریف محل نال ہے اس لئے مناسب عرب یہ ہے و قطع اخبار محموبہ بحیث یقع کل واحد منہا فی النقام امانی بہ۔ اور یہاں مزید یہ ہے کہ ایسے کلمات استعمال کئے جائیں جن کے معنی مرتب ہوں دلالت میں تناسب ہو مقضیہ عقل کے مطابق ہوں اور فاقن کی کتاب یہی ہے جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے نزدیک مقبول و مشفق ہیں۔

فَاُولَٰئِكَ اَنْ اَشْرَحَهُمْ حَافِظُهُمْ مُجْمَلًا بِهِ، وَيَسِّرُهُمْ مُعْتَدًا بِهِ، وَيَسِّرُهُمْ مَقْلُوبًا بِهِ  
وَيُظْهِرُهُمْ مَكْنُونًا بِهِ، مَعُ تَوْجِيهِهِ لَلْاَكْلَامِ فِي تَفْصِيلِهِ، وَتَبْيِيْنِهِ عَنِ الْمَكْرَاهِ فِي تَوْصِيْفِهِ وَ

تحقیق للمسائل غایت قدیر وقت، فیق للذی لا یثیر، اشکو خیر، یقیناً للمفاد بعد  
بعده تمہید و تشہید للنفاد عن مع خیر، ما و کشف المآل عن الاطلال و  
الامال و متخاف عن طریقی الاقناب و الاطناب و الاحلال و اللہ الہادی  
و السبیل الرشاد و المسئول لیکمل العظمت و الشیخ و هو خیر و افضل تولیل

## ترجمہ

تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کروں جو اس کے جملات کی تفصیل کر دے  
اور اسکی مشکلات کو دراصل کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو کھل کر دے اور اسکی  
بھی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے دراصل کلام کی توبہ کرنا اور لاہور کا ختم کے ساتھ اور مقصود پر آگاہ  
کرنا ہوا ہوں گا تو صبح کے ساتھ اور مسائل کی تحقیق کرنا ہوا ہوں گا تو بریک کے بعد درد لائل کی باتوں  
کو بیان کرنا ہوا ہوں گا تو بریک کے بعد اور مفاد کی تفسیر کرنا ہوا ہوں گا تو تہجد کے بعد اور قوائے کو بہت  
بیان کرنا ہوا ہوں گا تو بریک کے ساتھ دراصل ایک ایسے والہ ہوں گا گفتگو کے پہلو کو دراز کرے اور  
الکتابت میں دوائے سے اور دوسری اختیار کرنا ہوا ہوں گا مینا ردی کی دونوں طرف خطاب و افعال  
سے اور اللہ ہی رہنمائی کرنا ہوا ہے ہدایت۔ کہ راستہ کی جانب اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے غلطی سے  
بجواز اور غلطی کے حاصل کرنے کیلئے اور یہی جو کو کافی ہے اور چھاکر ساز سب وہ۔

## تشریح

الحاوت شرط محدث کی جزاء ہے اسی لئے اس پر فارغ از ہوا و غل ہے شرط محدث  
ہے اذاعت ان لہ مرکن لنت۔ عا اولیت مفادت سے، اسی ملحق کا واد  
مکمل ہے یعنی ارادہ کیا میں۔ اور قوائے تول سے ماخوذ ہے جس کے معنی الذرائع تول اشی کے  
میں تو قوائے کے لئے ہوتے، وراثت تول شرح واردت بعد محانتہ ہذا المقصر ان کشف عن تعابہ  
بفصل الخ شرح کی صفت ہے۔ محانتہ۔ جمل کی تبع ہے۔ تحمل وہ ہے جس میں معالی شہد کا از و حام  
یہ جہت اور اعتدائی تعریف یہ ہے ہوا انھی الرمد بحیث لا بد کہ نفس اللفظ الابین من الجمل  
معصداً، اعضاء اس اسم فاعل سے معنی مشکلات و شداک۔ بشر (عن) سے مضمر  
کامیڈ ہے معنی انفسار۔ مطویات از طوی طوی طیا (رض) صید سم مشبول معود و فی صفا  
اندرہ شاعر کی شے معنی ہو گیا۔ پھر معنوں کا حینہ مطبات ہوا۔ لیس ہوئی چیزیں  
مکتوبات۔ کن کچھ کن از مہب۔ سم معنوں مکتوبات مع مکتوبات معنی سوزات  
مقوجہ۔ لاکھم فی تفسیر یہ عبارت اشراج یا لفصل کے د غل سے حال واقع ہے۔ توبہ کے  
غفلت معنی آئے ہیں، ابرار العالم محمل لو جہین مختلفین جیسے خاں ابی زید قزاق لیث عینیہ سوار  
۲۔ اور الکلام علی وجہ سند فہ کلام انھم (۳) ابرار الکلام بوجہ بیانی کلام انھم (۴) جنھن الکلام

[illegible]

وینا اور اغلال اتنا انتہائی گزیرنا کو مطلب نہ سمجھا جس کے فرضی اقتصاد سے طباط و اغلال بدل ہے تو جو رہے  
 یا سببہ مخدوت کی خبر ہے تو اب مرفوع ہو گیا یعنی فعل مخدوت کا مفعول ہے اب منصوب ہو گا۔  
 وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ۔ جو کہ معروف بلازم لا نا صبر کیلئے ہے۔ رشاد: بذات حق راستہ،  
 اور صابر وہیں اشارہ ہے مہرود راستہ ہے جس پر اہلسنت و اہلجہات کا سفر ہے۔ "الکلام النظم فی توضیح انی  
 اشکر" میں ہم لفظ ہدایت کی تحقیق کر چکے ہیں جسے شوقی یوں دیا: بکھولے۔ وَالْمَسْئُولُ لِلْبَلَدِ الْعَصَةِ،  
 کہ الہدایہ مسئلہ جس سے سوال کیا جائے اور معنی ذمہ دار نیل یا مقصد ہے بمعنی پانا، ماحصل کرنا۔  
 عقیدہ: ہن علیہ حاصلہ لمن ہی نہ علی البغی عن الذلایہ۔ سدا کہ اس کثارت اور واضح راستہ کو  
 کہتے ہیں جو معصود کتاب ہو چکا دے اور سدا دے مرفوع پر گامزن رہنا اعتقاد الہی اور قول و عمل بھی۔  
 وهو خصیصہ و فہم ابوالکلیل۔ یہاں تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ نعم الوبیل کا جو معنی پر عظمت ہے اور  
 معلوف عید جبرائیل خیر ہے اور معلوف جلا شائے ہے جو سلسلہ کفایت الہی ہدایت کے لئے ہے۔  
 اور الہدایہ کا فہم پر عظمت فہم ہے کیونکہ عطف مناسب کو چاہتا ہے۔ اور درست نہ ہو گا کیونکہ معلوف  
 علی ہر در صورت خیر ہے لیکن یہ استعمال شائع نہیں ہے۔ سورۃ آل عمران میں ارشاد باری ہے: ذَا الْقُلُوبِ  
 الْحَسَنَاتِ وَاللَّهُ يَهْدِي الْقَوْمَ الْقَائِلِينَ اس لئے اس کی توجہ ضروری ہے۔ توجہ اول۔ معدوت علی اور معلوف  
 دونوں جملہ شائے ہیں۔ ہونے کی کفایت کے متعلق اشارہ درج کیے گئے ہے۔ اور نعم لو کہیں مدح عام کے اشارہ  
 کے لئے ہے لہذا عطف درست ہو گیا۔ توجہ ثانی۔ نعم الوبیل معلوف ہے ہی نہیں بلکہ توجہ مخدوت کی  
 خبر کا معلوم ہے اور تقدیر عبارت ایسے ہے۔ "یہو" قول فی حقہ نعم الوبیل" اب معصوم علیہ و معلوف  
 رد قول جبرائیل میں اور عطف صحیح ہے۔ اس مقام پر بہت تفصیلات بیان کی گئی ہیں انقر بقدر ضرورت پر  
 انقضاء کتاب ہے۔ علامہ ابی اور عبد القیوم سیالکی نے اس پر سب سے کلام کیا ہے (۲) مستند در احسن و محدثہ بمعنی  
 کفایت، سمیر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ توجہ ہے کہ یہ اسم مجرور کی صفت بن کر مستعمل ہوتا ہے  
 جیسے مردت برجل حبک، و ذہ الرجل حبک، اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ یہ کسی موصوف کا نام نہیں ہوتا  
 جیسے حبیبی حبیب اللہ حبک منہم ایسی صورت میں یہ کافی اسم ذاتی یا ایجنی کے معنی میں ہو گا، اسمی وجہ سے  
 بعض حضرات نے اس کا اسم ناظر قرار دیا ہے مگر یہ خیال مان ہے کیونکہ اسم ناظر فعلی و ناظر نہیں ہوتا  
 اور اس پر داخل ہوتا ہے محکم دعوہ (دویمہ یا ثانی) یہ جملہ صفت نہیں ہے اور عطف الکریم پر حاوی ہے۔ جب  
 حضرت ابن ہشام آگ میں ڈالے گئے تھے تو انکا آخری کلمہ حبیب اللہ و نعم الوبیل تھا اور انھار کی فی الامار و انھار  
 عن ابن عباس و عبد الرزاق عن ابن عمر جب تم کی شدت میں مبتلا ہو جاؤ تو حبیب اللہ و نعم الوبیل پڑھا  
 کرو۔ ان خبر ابن مردودہ عن ابی ہریرہ حبیبی اللہ و نعم الوبیل ہر خوف سے منہ نہ اتر جاوے تو غیر محم شاد







اور مقصد علم کلام میں سے نفیس مقصد ہے۔

وَقَدْ كُنْتَ أَنْتَ الْإِسْرَافِيَّةَ مِنَ الْمُتَعَبِّينَ وَالسَّاعِيِينَ بِضَوَائِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمُ أَجْمَعِينَ  
نَصَافًا وَمَعَانِدًا جَمْعَ بَيِّنَاتٍ فَكُنْتَ الشَّيْءَ الَّذِي كُنْتَ عَلَيْهِمْ وَمَسْرُوعِيهِ الْعَبْدُ بِرُؤُوسِهِ  
وَلَيْسَتْ الْوَقَائِعُ إِلَّا الْفِتْنَةُ وَالْأَهْلُ الْقَاتِلُ وَمَكَاتِمُ مِنَ الْمَوَاجِعِ الْمَوَاجِعَاتِ مَسْتَعِينِينَ فِي رُؤُوسِهِ  
وَأَكْثَرُهَا إِلَى أَنْ حُدِّثَتْ الْفِتْنَةُ بَيْنَ الْمُتَعَبِّينَ وَكَذَلِكَ الْفِتْنَةُ بَيْنَ الْمُتَعَبِّينَ وَكَذَلِكَ  
فَكُنْتَ نَحْوًا مِنَ الْأَهْلِ وَالْمَسِيرِ إِلَى الْبَدْعِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ  
وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ وَالْأَهْلِ

**ترجمہ** اور مجھے جیسے متعبرات یعنی صحابہ درہم العین رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے  
ساتھ ہوئے جو ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حرکت سے اور ان کے زمانہ کے قریب  
ہوئے کی وجہ سے حضور نے اور واقعات و اختلافات کے جو ہوئے کی وجہ سے اور ان کے دور پر ہوئے  
وجہ سے عقائد کی جانب مزاحمت پر ایسے متعبرات تھے ہر مسئلہ میں (یعنی زمانہ میں) دونوں طبقوں کی  
تدوین سے اور ان دونوں کی ترجمانی جواب اور قبول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل کی  
کی تقریر سے ذریعہ و امیوں کے اعتبار سے یہاں تک کہ مسئلہ نبوی کے درمیان ہفتے پیدا ہو گئے اور  
انہی میں کے خلاف افادات کا غالب ہو گیا اور آثار کا اختلاف اور بدعتوں اور فحشیات کی جانب  
مستبدان کا ظہور ہو گیا۔ درخشاہی اور واقعات کی کثرت ہوئی اور غلطی کی طبع احمد امویں جو  
بکثرت ہو گیا۔

**تشریح** یہاں شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حدیث  
یہ ہے قتال بدعتی ضلالہ (رد المسملہ ص ۳۳) یعنی بدعتی ضلالہ  
وَأَنَّ كَثْرَ وَصَحْنَاتِ الْأُمُورِ، مَرَّاحِدَةٌ فَوَيْسَ كَاشِفِ الْبُحْرَيْنِ فَهِيَ رُؤُوسُهُ  
اَوْفَقَ دَمٍ بِهِيَ كَاشِفِ الْبُحْرَيْنِ فَهِيَ رُؤُوسُهُ اَوْفَقَ دَمٍ بِهِيَ كَاشِفِ الْبُحْرَيْنِ فَهِيَ رُؤُوسُهُ  
تجلی الہیہ اور ان کا اس کا اختیار کرنا اور فتنہ کی صورت دینا بدعت ہو اور بدعت کا گمراہی سوا  
مسلم ہے البتہ بدعت متنبی کی بدعت ہو۔

تو اس بدعت سے منہیات اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا ماحصل یہ ہے کہ پیغمبر بدعت  
کی تعریف محمد بنی چاہئے بدعت کہتے ہیں غیر دین کو دین سمجھ لینا۔ اور یہاں مذکورہ چیزوں کو  
دین نہیں سمجھا گیا بلکہ ایک دینی ضرورت ہے جس کی طبع امتحان پیدا ہو گئی اور بدعتیں گلاور

مفتوح علی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہے اور صحابہ کے عقدہ حضور کی صحبت کی وجہ سے صحت و ثبات تھے وہاں اختلاف کی بھرپور تھی، واقعات کم تھے چونکہ انکا اشتغال امور دنیاویہ کے ساتھ بقدر ضرورت تھا اور وہاں تھے نہ تھے لیکن ہمیں جس نے نئے فقہوں نے سراپا عمارت، عقیدوں کا میلان بدلتا اور خواہشات نفسانی کی پیروی کیطرح کر دیا۔ اور اختلافات کی کثرت ہوئی اس لئے تحفۂ احکام شریعت کی عرض سے ان فتوؤں کی تردید کی حاجت پیش آئی یہ جواب کا ماحصل ہے عبارت کی قسرت مع ملاحظہ ہو۔

وَقَدْ كُنْتُ أَتَى الْوَيْلَ مِنْ التَّحِيَابَةِ وَالْقَابِئَةِ. كَانَتْ نَفْسُ نَاقِصَةٍ. وَالْأَوَّلُ الْكَامِلُ  
ہے اور مقیم ہے اور میں بینہ ہے نہ اب بعد من الاول کامیاں ہے صحابہ کا جانا، تمہیں میں گذر چکا ہے  
تالیسین آج کی جمع ہے تاریخ وہ مسلمان ہے جس کو کسی صحابی کے ساتھ شرف سمیت حاصل ہو، اور  
تالیسین کی شرافت کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے لاشرف التار مسلمہ فارغی اور اسی  
من وافی رواد الضیاء القدسی۔

وَقَدْ كَانَتْ عَقْدًا مُدْمِماً. یہ عبارت مع اپنے بعد کہ مستغنی جو بعد میں آیا ہے جو کائنات کی خبر ہے اس کا  
استغنی مقدم ہے۔ اس عبارت کا معلق صحابہ سے ہے اور قریب القریب من زمانہ اس کا معلق تالیسین  
سے ہے یعنی یہ طریق عدل شرم سے ہے، القریب سے مراد تالیسین کا زمانہ ہے اور زمانہ میں ہر سید کا  
مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

وَلَقَدْ رَءَا الْوَاقِعَ وَالْإِخْلَافَاتِ. وقار رہا اور کہنا ہے ہیں جو آدمی کو علامت سواں پر مجبور کریں،  
زمانہ کے دور میں واقعات کی قلت تھی، اور اس کی یہ بھی کہ وہ قلیل و نسیا پر اکتفا کرتے تھے جس کی وجہ  
سے وہ معاملات کثرت میں اشتغال نہ رکھتے تھے اسوجہ سے وقار کی کثرت نہ تھی اور چونکہ وہ حق کو  
جانتے تھے اس لئے وہاں اختلافات کی بھرپور تھی۔

سؤال۔ اختلاف اور خلاف میں کیا فرق ہے؟ جواب۔ جب مقصود مفید ہو اور اس کی تفصیل کا طریقہ  
مختلف ہو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود و طریق دونوں مختلف ہوں یہ خلاف ہے مادل کو درج اور  
ثانی مذکور ہے۔ بہت اوقات ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے حدیب ہایہ کی عادت  
سے خدا فائزہ افعی رخیرہ فرمایا کرتے ہیں۔

وَمَعَكُمْ مِنْ الْمَرْجِعَةِ إِلَى الْفَتَا. لیکن قدرت رکھنا، اس کا جملہ میں آتا ہے، بعض مضمرات  
کا کہنا ہے کہ میں علی کے معنی میں ہے۔ کلمات، لغت کی جمع ہے مجدد یعنی مفعول ہے میں کے کوں پر اعتماد  
کیا جائے۔

اور صحابہ کا حال یہ تھا کہ جو ان میں سے چھوٹے تھے وہ اپنے بڑوں کی معرفت رجوع کیا کرتے تھے اور

اور یقین صحابہ کرام پر رجوع کیا کرتے تھے۔ مستفقین عنین تک و قین العہدین یہ کائنات کی خیر ہے خدا  
یعنی جمع کرنا۔ چلین سے مراد علم اعتقادی اور علم علمی ہے یعنی اوجہات مذکورہ کی وجہ سے ان حضرات کو ان  
علموں کے تدوین کی اہمیت حاصل ہوئی۔ و توفیقہا البواب و فضولہ۔ ابواب و فضول یا تو پرزوارِ عبادت  
منعوب ہیں۔ یا اس عبارت کو صفت نصیب پر محمول کرتے ہوئے انکو حق کا منعوب ثانی قرار دیا جائے۔  
ابواب کی جمع ہے، اور فضول فصل کی جمع ہے۔ فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو  
بیان فرماتے ہیں تو کبھی اس پر باب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا۔ اگر وہ ایسا  
عنوان دے تو اسے تحت انواع مختلفہ اور پھر انواع اجزاء متعددہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس عنوان  
کو کتاب سے تعبیر کریں گے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الفہرۃ۔ بالفاظ دیگر مسائل مستقہ کا عنوان کتاب  
کہلاتے تو اگر وہ عنوان ایسا ہے کہ اس کے تحت انواع و اقسام نہیں ہیں تو مسائل مستقہ پر مشتمل  
ہے تو اسکو بھی کتاب ہی کہا جائے گا جیسے کتاب الفقہ اور کتاب القیظ، تو گویا کتاب جن کا پسند لائے  
ہوئے ہے اور اس کے تحت میں انہی امور پر ذرا کو باب کہہ جائے گا اور ہر نوع کے عنوان پر صرف کو  
فصل کہا جائے گا۔ علامہ شامی نے رد المحتار ص ۵۵ پر اس کو بعد سے بیان کیا ہے۔

و نقدر مقاصد ہذا فروعاً و اصولاً۔ مقاصد فقہ کی جمع ہے یعنی مسائل۔ اور مسائل کو مختلف مقاصد  
کے ساتھ ذکر کیا جائے ہے یہ کہ مرکب نام جو محفل عقد و کذب ہو اس کو حکم پر مشتمل ہوگی دوسرے قضیہ کہا  
جائے اور عقد و کذب کے احتمال ہو جسے خبر کہا جائے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل سے ضبط کیا  
جا رہا ہے مطلوب کہنے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل رہا ہے اسکو نتیجہ کہنے ہیں اور اس اعتبار  
سے کہ اس کے متعلق سوال کیا جا چکا ہے اسکو مسئلہ کہتے ہیں تو ذات مسئلہ ہے اور غیرات کا اختلاف اختلاف  
اعتبارات کو کہتے ہیں۔ قروا و اقوال میں ترکیب کے اعتبار سے وہی دو صورتیں ہیں جو ابواب و فضول  
میں ذکر رکھی ہیں۔ یعنی ان حضرات کو مذکورہ دونوں صورتوں سے کلیات و جزئیات کے مدون کرنا کی حاجت تھی۔  
و ان حدیث الفتن بنی المسلمین۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنہ پیدا ہو گئے۔ انی الخ  
مستغنی کا متعلق ہے اور عبارت کا گوہر ایسے ہے کہ کائنات ہا ان الطالغان المذكورین مستغنی عن  
تدوین لعین الخ ان حدیث الفتن الخ اور فتن فتنہ کی جمع ہے اور فتن سے مراد متحرکہ در خواج  
اور جریرہ وغیرہ کے فتنے ہیں۔

و تبعیۃ الشیخہ اربعین۔ شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت سے یہ ہے اور جس میں  
یہی ہے البتہ حاشیہ رضوان افندی اور حاشیہ الکسطلی میں ایسے ہے۔

و غلب البحر علی الشیخہ السدیدین اردو دوسری صورت ظاہر ہے اور ادول میں انی کا لفظ فتن پر ہے  
اور نہ دین سے مراد علماء کرام ہیں اور لغی یعنی ظہر ہے اور حجاج بن یوسف کے زمانہ میں غلبہ پر بہت



میں اور غائب اور اختتام کو بیان کر رہے ہیں۔

## تشریح

۱۔ فاشنقدی: فار جزائریہ اور یہ جملہ شرط عقد کی خبر ہے ای اذ ان الامور کما ناشقہ  
 ۲۔ مقاصد کا میر و فقیہ کے اندر غلام کا یہ اشتغال اسی سچ پر ہوا جو ہمارے سامنے ہے یعنی  
 عقد کو بیان کرنا اور اس کے درپردہ اصل قائم کرنا۔ اور یہ ہمارے ہر قانون کو داخل مرد و عورت کی حالت تکلیف  
 کہ کئی چیزیں محبت تھیں تکلفات سے کنارہ کش تھیں وہ مقاصد کے اندر امتیاز رکھتے تھے یا تو بطریق عرس  
 یا کسی بے تکلف استبدال کے ذریعہ جس کی تحریر کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس کے قوانین تیسرے تطبیق تھی  
 ضرورت تھی۔ بالظہر و الاستدلال، مفردہ قوت فکر یہ ہے جس کے ذریعہ علم کو طلب کیا جائے یا ظن غلبہ  
 استدلال، غلطی پر دلیل قائم کرنا، فکر کے حوالہ میں جب آئی آئے تو اس کے جتنی نگاہ و انشا، درجہ فی آئے  
 تو اس کے معنی دل سے غور کرنا اور نظر و رویت میں یہ فرق ہے کہ اول کے معنی ہیں سرخی کی جھوٹ اور شیعہ، اور  
 ثانی کے معنی ہیں سرخی کو پالیت۔

۳۔ الاجتماع والاقتضا: اجتہاد کے معنی ہیں حکم شرعی کی طلب میں طاقت کو عہد کر دینا، یعنی اپنی طاقت بہت  
 کر دینا کہ اس سے زیادہ اس کی وسعت خارج ہو۔ استنباط: آیات و احادیث میں جیسے ہوئے احکام کو نکالنا  
 (مستنبط) مصنف کی عبارت میں انفرادی استدلال کا خلق علم انوحد و لہجات سے ہے اور اجتہاد و استنباط کا  
 تعلق علم الشرائع و احکام سے ہے۔

۴۔ تفسیر الفصول: تفسیر کی تفسیر اہل میں گزر چکی ہے، قواعد و اصول سے ایک ہی غلطی مراد  
 ہے یعنی دلائل و در بعض حضرات نے اول کو خاص اور ثانی کو عام، ان کے ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی  
 نسبت بیان کی ہے۔

۵۔ تیسرے باب و الفصول: ہر ایک کی تفسیر گزر چکی ہے یعنی ہمارے مسائل کو باب باب اور فصل فصل  
 بیان کیا ہے اور اس کے اصول و قواعد بھی بیان کر دیے ہیں۔ و تشریح المسائل بآد شاعری مسائل کو مجھ  
 اور کل بحث بیان کرنا۔ درجہ بہت گھر گھر کے ان کے احکام و دلائل بیان کئے۔ و اجواب الشبہ جانچو بیٹھا۔  
 اور مخالفین کی جانب سے وارد ہوئے والے اعتراضات کو بیان کر کے ان کے جوابات بیان کر دیے۔

۶۔ شبہ کی جمع ہے: وہ اعتراض جو مخالف حق کے مقابل میں پیش کرنا ہے اور اسکو شبہ اس لئے  
 کہتے ہیں کہ یہ اہل کے لئے حق کے ساتھ اشتباہ کا باعث ہے۔ و تعیین الاما و ضائق والا اصطلاحات -  
 اور تصحیح و تفسیر کی جمع ہے: الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا و وضع کرنا ہے جسے نظم و نظائر و درجہ بہت  
 و غیرہ کہ ان کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے دینی اصطلاح سے مراد ہے تو اصطلاحات کا وضع  
 پر عطف، طبع تفسیری ہے۔

۷۔ تعریف الاما و اصطلاح: اصطلاحات مخصوص الفاظ لغوی یعنی غیر لغوی، کسی لفظ کو معنی لغوی کے غیر کے

مقابلہ میں خاص کر دنیا اعلان ہے، پھر تفصیل اگر غرضی ہے تو اس میں جو غور ہے، اور اگر تفصیل کا حد و رقبہ کی طرف سے ہو تو یہ فقہ کی اصطلاح ہوگی۔

وَتَبَيَّنَ الْمَذَاهِبُ وَالْاِخْتِلَافَاتُ یعنی اہل قبلہ میں سے جو حضرات ہیں ان کے مذاہب مختلفہ اور ان کے اختلافات کو بیان کرنا شروع کیا، اختلاف کا معنی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔ اور مذاہب مذہب کی جمع ہے اس دین اور شریعت کو مختلف اعتبارات سے بھی دین ہے اور ملت سے اور مذہب و شریعت سے تیز کر دیا جاتا ہے۔

وَسَمَّوْا بِمَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ الْعِلْمِيَّةِ عَرَادَتَهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْفَقْهِ وَمَعْرِفَةِ اَحْوَالِ الْاَدِلَّةِ اَجْمَعًا اَوْ فَاذَنْبِ الْاَحْكَامِ بِاصُولِ الْفَقْهِ وَمَعْرِفَةِ الْعَقَائِدِ عَرَادَتَهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْكَلَامِ۔

## ترجمہ

اور نام رکھا علماء دین کے احکام علیہ کو ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جسے کافہ اور نام رکھا انھوں نے، احوال اذکار کو اجمالاً بیان کرنے کا، ان کے احکام کا اتمہ دینے کی صورت میں سمون فقہ اور نام رکھا انھوں نے، عقائد کو ان کے دلائل کے ساتھ جاننے کا کلام۔

## تشریح

اس مقابل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ محققین فقہوں مذکورہ کی تدوین پر کونسا مجبور ہوئے اور وہ کیا وجوہات تھیں جو ان کو اس تدوین پر مجبور بنائیں، بہر حال فقہوں کی تدوین عمل میں آئی اور کسی فن کا نام فقہ اور کسی کا اصول فقہ اور کسی کا کلام رکھا گیا۔

تفصیل اس احتمال کی یہ ہے کہ وہ علم جس سے احکام علیہ کی معرفت اس کے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اس کو فقہ کہتے ہیں، اس تعریف میں دو باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے: ۱۔ احکام علیہ کی مقدار، ۲۔ دلائل تفصیلیہ کی اہمیت، مطلب یہ ہے کہ وہ کئے احکام ہیں جن کی بنیاد پر آدمی کو فقہ کہا جائے گا۔

اگر احکام پر وہ استغنائی کا ہو اور سارے احکام مراد نہ جائیں تو کوئی بھی ذہن میں فقہ نہیں رہے گا۔ پہلے رجحان تو یہ ہے کہ ان کے مجاہدین سے بھی بعض چیزوں کے بارے میں لا اور کی مشغول ہے جن سے اہم اہمیت سے پیشکش مسلمان کے بارے میں جو ان سے پوچھنے لگا آدمی کہتا مشغول ہے، سید القیام، امام ابو حنیفہ

نے دہر کے بارے میں اور قرآن کے وقت کے بارے میں نامی ظاہر فرمائی، لہذا اگر سارے مسائل و احکام مراد نہ جائیں تو ان کی قیامت مسئلہ ہے، اور اگر بعض احکام مراد لے جائیں تو پھر دنیا میں کوئی آدمی ایسا نہیں رہے گا جو فقہ نہ ہو اس لئے کہ کوئی مشغول نہ ہو شخص جائز نہیں ہے، لہذا اس کی قیامت بھی مستمم ہے

تو پھر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد ہیں اور معرفت سے مراد وہ علم ہے جو اللہ ہے ذکر الفصل: اسی کو ملکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا ملکہ ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے لہذا اب غیر فقہ فقہاء کی فہرست میں داخل نہ ہوگا۔ پھر آگے

کی وفتیں ہیں اور ان کے احوال اور ان کے تفصیل و فاضل اخبار، اصول فقہ کے وہ دلائل کمالے ہیں جو فقہ میں سے مستند ہیں جیسے امر و نہی کے لئے اور ان کی تحریر کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ اور وہ دلائل و اسرار دینے جو ہر دین پر مشتمل ہیں جیسے انمو القلوب و لا تقروا لزمانا و لا نکر و ان کے تفصیل میں بہرہ من فدان احکام کی معرفت ہے جو اور ان کے تفصیل سے مکالمہ ہوں۔

یہاں بعض حضرات نے کہا کہ حضرت جوہرؑ کا علم اللہ سے خارج ہو گیا اس لئے کہ انکو انکام کی معرفت بدلتا رہا ہے، مذکورہ سے اور بعض حضرات نے درستی کر کے ہوئے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ سے ہونے کیلئے انکی بنیاد پر کہ آپ کا علم بھی استدلالی نہیں بلکہ غور و فکر ہے مگر بات بات پر مبنی ہے اس لئے کہ عقیدت کافران یہ ہے کہ انبیاء بھی اجتہاد کرتے تھے۔ درحقیقت وہ غیر انکی کے اجتہاد تھے۔ فرقہ ہے کہ غیر انکی کے اجتہاد میں ہمیشہ احتمالِ خطا ہے نہ کہ انکی کے اجتہاد میں یعنی یہاں استدراج کوک ہو سکتی ہے مگر یہ فرقہ اسکی تلافی کر دی جاتی ہے بہت سے دلائل میں بردہ ہیں کہ حضورؐ نے اجتہاد کیا ہے جیسے در بعض حضرات نے کہا ہے کہ جبرئیل اور رسول کا علم دلائل سے حاصل ہے اگرچہ میں میں استدلال کا فعل نہیں بلکہ بھروسہ ہے لہذا ہر پیر فریق کی تعریف صادق ہے، وفاقاً یہ۔

یہ برائے افکار علم کی ان کے دلائل فہم علیہ کے ساتھ معرفت فقہ اور اولیٰ اجماع کے احوال کو افادۂ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہاجاے تاکہ جس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ خدا اور اصول فقہ کا موضوع نہیں اور تنبیہ حکام میں اس کا موضوع نہیں بلکہ دلائل چیزیں اصول فقہ کا موضوع ہیں اور مثبت جو نیچے اعتبار سے اور احکام مثبت جو نیچے اعتبار سے اسی کو شارح نے اس طرح کہاجا ہے کہ مادہ اجملہ جو احکام کی معرفت کافی نہ وہیں اسانی معرفت کو اصول فقہ کہاجاے تاکہ ہر درجہ قد مذنیہ کی معرفت اس کے دلائل سے جاہل جو نواسکو کام لیتے ہیں جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت کی مستخرج لفظ فقہ قرائن۔

وَسَمَا مَا يَفْقَهُ عَرَفَهُ الْأَحْكَامُ عَنْ دَلِيلِهَا النَّصْبِيَّةِ بِالْفَقْدِ - معرفت اور علم میں یہ فرق ہے  
 کہ اول کا استعمال جزئیات میں ورنہ ان کو کلیات میں ہوتا ہے نیز علم کا استعمال مرکبات میں در معرفت  
 کا استعمال میں ہوتا ہے نیز معرفت اس ادراک کو کہا جاتا ہے جو چیز کے بعد ہوا اور علم کے اندر یہ چیز پہلے نہیں  
 مانیقید کے قدر، معمول ہے، اور فہم اور علم ہے۔ علم ممکنہ فرماتے ہیں، اوی سوا الملكة علی جملة  
 ہم من شیع المأخذ وناهی الاوارد مع معرفة موقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط ففهم ابہام من معرفة  
 جمیع الاحکام لغنی عن ادنیاد وبعید عن ان سے ہمارے سوا قول ہی نامید ہوئی ہے جو ہم اس مسئلہ  
 کے متعلق عرض کر چکے ہیں کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور معرفت سے حکم اور تابعیت و استغناء  
 مراد ہے۔



(تفسیر ص ۱۶) : انسان کسی صحت و فن کا عالم اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ وہ اس صحت کے تمام مسائل کو چھوڑتا ہو پھر عالم کے اس فن کو جاننے کے کین درجے میں، پہلے درجہ کا نام عقل الملک ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کے سامنے اس صحت کے تمام مبادی ہوں اور ان مبادی سے احکام کی تشکیل کیے تو وہ یوں تو فطن طبع ہیں ان سے پوری واقفیت ہو درجہ کا نام عقل شمس تھا ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کو اس فن کے مبادی اور اس سے حاصل شدہ احکام کا بافطن شمس ہر درجہ کا نام عقل بافطن ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مبادی وغیرہ کی مثال ذہن میں موجود نہ ہوں مگر اس کے اندر اسی قابلیت اور ملک ہے کہ جب چاہے ان تمام چیزوں کو حاضر کر سکتا ہے اور اس کے اندر اسکو کسب جدید کی حاجت نہ ہو۔

**سوال** :- کیا علم مقدرہ فطری تعریف ہادق آئے گی؟

**جواب** :- مقدرہ دو قسم کے ہیں، قسم اول تو وہ ہے جو امتداد لان کی لیاقت نہیں رکھتے اور کثرت بھی نہیں کی ہے، یہ فطری نہیں کہلاتیں گے، دوسری قسم وہ ہے کہ مقدرہ تو ہیں مگر انکی تمام احکام وادوں پر نظر ہے اور اشتہاد کا ملک حاصل ہے تو یہ بھی نفسہ ہیں (رکنا بخفی)۔

و مقرفہ احوال الادلة اجمل الا فی اذنب الاحکام باصول الفقہ :- اس کا عطف یا تو البیہد ہے یا سابق لفظ معرفت ہے، اور ادلة شرعیہ چار ہیں، کتاب و سنت و اجسام و ادقاس۔  
**اعمال مغول** : مطلق ہو سکی جو ہے مقصود، اور اس کا مغول مطلق ہونا موہب محمدیوں کے اعتبار سے ہے اسی معرفت، حتمیہ، اگر اذنب و جملہ احوال کا علم تعہات و لیاقت اس کے فہم و نحو کے اعتبار سے ہے تو وہ اصول فقہ نہ ہو گا بلکہ حوالی اور کی معرفت احکام کے سلسلہ میں ہوتی جائے۔

و مقرفہ الخفا عن ادلتها بانکلام :- یہ بھی معرفت پر یا انا احکام پر عطف ہے اور عقائد سے مراد وہ احکام شرعیہ ہیں جن میں عمل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد مقصود ہوتا ہے، عن و لہذا اس کا مطلق محمدیوں سے۔ اسی معرفت ہادقہ عن الادلة۔

(تفسیر ص ۱۶) : اگر مقدرہ عقائد کی معرفت حاصل ہو جائے تو اسکو کلام نہیں کہا جائیگا۔

**تفسیر ص ۱۶** : باب عقائد میں دلائل کا مطلق ہونا ضروری ہے یا لیاقت پر بھی انکشاف کرے؟ تو جوہر کا قول یہ ہے کہ دلائل کا مطلق ہونا ضروری ہے اور فن کا ابداع یہاں مذکور ہے، شارح فرماتے ہیں :  
 "الاجرة بالظن فی الاعتقادات" (شرح مقاصد ص ۱۶)

لیکن یہ مسئلہ تفصیل پر بتا ہے کہ عقائد کی دلالت میں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جس میں تعہات یقین ضروری ہے جیسے وجود واجب اور اس کی وحدت، اور دوسری قسم وہ ہے جس میں یقین کی تشکیل ممکن ہی نہیں ہے جیسے انبیاء کا لا نکہ سے افضل ہونا، تو ایسے مسائل میں اتباع ظن میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ مکلفین ان مباحث کو کتب عقائد میں بیان کرنے پر متفق ہیں، لہذا اس قدر سے معلوم ہو گیا کہ مطلقاً دلائل نفسیہ کو

دریغ اختیار سے گرا دینا تسامح سے ظالم نہیں ہے۔ ختم ہے۔  
 نہایت ہی عجیب ہے۔ مگر فقط عقائد کو بغیر دلائل کے بیان کیا جاتا تو یہ علم عقائد تو ہے مگر کلام نہیں ہے تو معلوم ہوا  
 کہ عقائد اور کلام میں عموم خصوص نظر کی کشتی ہے۔  
 اب مصنف کلام کی وجہ تسمیہ پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے۔ ہم اس سے پہلے ظہر کلام کی مزید تشریف پیش کرتے ہیں۔  
 الکلام هو العلم بالاعتقاد المدببة عن الادلة اليقينية (شرح مقدمہ ص ۱۱) الکلام عنصر باہر یقتدر بعد  
 عن اثبات العقائد المدببة بأدلة الحجج عليها ودفع الشبهة عنها الخ (شرح مواقف ص ۱۱)  
 اور اس کا مفہوم بقول بعض ذلت وصفاً بارتکابہا قال السيد موصوف الکلام انعمولوم من  
 حيث يتعلق بها اثبات العقائد المدببة لتعلقها قریباً او بعيداً الخ (شرح مواقف ص ۱۱) اور اس کا  
 عرض سہارت وادب ہے، اور شرح مواقف ص ۱۱ پر ہے کہ اس کی عرض چند چیزیں ہیں (۱) تہذیب کے گدھے  
 سے نکل کر ایمان کی بندوبست پر مڑنا (۲) دلائل کو صحیح کر کے مستخرجین کی رہنمائی کرنا (۳) معتدین اسلام  
 پر محبت قائم کر کے الزام دینا (۴) تو اہل دین کی خدمت کرنا (۵) نیت اور اعتقاد کو درست کرنا اور ظاہر ہے  
 کہ القوی بسبب اذلة الدارین ان تمام امور کو حاوی و شتمل ہے۔

لَا تَكُنْ عَدُوًّا مَبَاحِثَةً كَانَتْ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا.

ترجمہ

اس لئے کہ علم کلام کے مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا وکذا" اس لئے  
 فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں سات وجہیں پیش فرماتے ہیں۔  
 پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرات تہذیب و ادب کی کوشش میں جب کسی بحث کا آغاز فرماتے ہیں  
 تو اس بڑے کلام فی کذا وکذا کا عنوان دیتے تھے جیسے فقہاء بیان کرتے ہیں وہاں بھی مسائل و تہذیب  
 فقہاء فی التہذیب وادب وادب کا عنوان دیتے تھے نظام فی اثبات الواجب، الکلام فی اثبات النبوة  
 وغیرہ، پھر ہر ایک انتساب سے عنوان تبدیل کیا اور انداز میں دوسرا ہوا، مگر نام وہی برقرار رہا اور  
 اس صورت میں اس کو تسمیہ اشقی۔ یہ اسم عنوان کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

وَلَا تَكُنْ مَدْعُوًّا الْكَلَامُ كَانَتْ أَشْهُمُ مَبَاحِثَةٍ وَأَكْثَرُهَا تَزْجَاعًا وَجِدَ الْكَلَامُ  
 حَقٌّ إِنَّ الْبَعْضَ الْمُتَغَلَّبَ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ خَلَقَ الْقُرْآنَ.

## ترجمہ

اور اسلئے کو کلام الہی کا مستند علم کلام کی مشہور کوششوں میں سے ہے اور سب سے زیادہ بے نزاع و جدل کے اعتبار سے یہاں تک کہ بعض متغلبین نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ہے ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

## تشریح

یعنی علم کلام کو کلام کہنے کی دوسری درجہ ہے کہ کلام اللہ کا مستند اسکے جہات میں سے مشہور ہے اور سب سے زیادہ بے نزاع و جدل اسی مستند پر رہا ہے یہاں تک کہ بعض خلفاء و عباسیہ نے جبکو شارح نے بعض المتغلبہ کہے، جیسے، مون باللہ نیز دانی باللہ سے جو ان نصر خانی کو اس جرم میں قتل کر آیا کردہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، اس مناصبت سے جو بے علم کا نام کلام رکھا گیا یعنی پرستش الہی یا شہر اجراء کے قبیل سے ہے اور اسی کو تسمیہ اشئی باسم جزا سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

سوال :- ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ نزاع و خلاف کے مسئلہ میں ہے کلام اللہ کے متعلق۔ سب سے زیادہ نزاع کھینا کیسے درست ہو گا۔

## جواب

:- خدا و اسکے زمانہ میں پرستش زیادہ اخلاقی تھا اگر دوسرے زمانہ میں کسی دوسرے مسئلہ میں زیادہ اخلاقی توجہ ہو تو وہ شہرت یافتہ کے منافی نہ ہو گا۔

## سوال

:- مامون اور دانی کون ہیں؟

## جواب

:- یہ ہارون رشید کا لڑکا ہے، دلاوت مسئلہ میں ہوئی اور نمر و فضل میں کہاں حاصل کیا۔ خلفہ عباسیہ ہیں اس جیسا کہ تمام شخص نہیں ہوا بہت بڑے علماء میں اس کا شمار ہوتا ہے مسئلہ میں اس کی وفات ہوئی، دانی باللہ مسئلہ میں پیدا ہوا اور مسئلہ میں اس کی وفات ہوئی اور مسئلہ میں اس نے امرا بن نصر خانی کو قتل کر لیا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، علامہ بیرونی نے تاریخ اخطا، میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ولانہ یورث قدری علی الکلام فی تحقیق الشریعات والزام المصنوعہ کا منطق للفلاسفہ

## ترجمہ

اور سہل ہے کہ علم کلام کلام پر قدرت پیدا کرنا ہے شریعات کو ثابت کرنے میں اور مضموم الزام دینے میں جیسے فلاسفہ کیلئے منطق ہے۔

## تشریح

یہ علم کلام کی تیسری درجہ تسمیہ ہے اور تسمیہ سلب باسم السلب کی قبیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو بھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اپنے مخالفین پر حقبت و الزام قائم کر سکتا ہے جیسے فلاسفہ کے لئے منطق اسی مقصد کے لئے موجود ہے۔

## سوال

:- اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جیسے منطق علوم ہے فلسفہ کی غلام ہے ایسے ہی علم کلام علوم اسلامیہ کی غلام

ہے بلکہ خادمِ غلام سے گھٹا و مرادوں ہوتا ہے۔

**جواب**۔ علمِ کلام، کلام پر قدرت دینے میں مطلق کے مثل ہے لیکن حقیقت و دوا کے جداگانہ ہے کلام کا لفظ اصل ہو چکے اور جو بطریقِ نفی و احسان ہے اور مطلق کا لفظ اور خارج ہو چکے اعتبار سے ہے اور جس نے دونوں کا آں متحد مانا ہے وہ غلط ہے۔

ولان اول ما یوجب من العدم السی امتد تعلم و تتعلم بالکلام فاطلق علیہ هذا الاسم لذات  
شخصیہ و لہ یطلق علی غیرہ تمیزاً

## ترجیہ

اور اس لئے کہ یہ علمِ کلام، علوم میں سب سے پہلی چیز ہے جس کو کام رکھو، کے ذریعہ سیکھ اور سکھا جائے تو اسی وجہ سے اس پر علمِ کلام پر یہ کلام نام ہوں دیا گیا پھر اس کے دکھانے کے ساتھ اس کو علمِ کلام کو دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں دیا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔

## تشریح

یہ کلام کی چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا معاملہ یہ ہے کہ ادا غلامِ اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائلِ فقہ دین ہیں اور انکو سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیہ اسباب یا علیہ اسبب کے طریقہ پر اس علم کو کلام کہا گیا اور چونکہ باقی علوم اس میں مدد بھی کلام اور حکم ہی سے حاصل ہوتے ہیں مگر انکو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ اس میں افسانہ باقی رہے۔ علامہ کلام و لا نام رکھنے کی وجہ سے سبب کو سبب کا نام دینا ہے اور تفصیل کی وجہ علوم کے امتیاز کو برقرار رکھنا ہے۔

ولان انما یستحق بالعلمیۃ و اداراکہ الذکر من العبادین وغیرہ قد ینتفی بانتم  
و مطالعۃ الکتاب

## ترجیہ

اور اس لئے کہ کلامِ علوم میں سب سے زیادہ ہے نزاع و اختلاف کے اعتبار سے تو اسکی احتیاج مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی جانب محنت ہے اور ان پر برتری ملے گی۔

## تشریح

یہ چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا معاملہ یہ ہے کہ علمِ کلام کے مسائل میں سب سے زیادہ اختلاف ہے اس لئے کہ یہاں اختلاف کرنے والے فرقہِ اسلامیہ میں سے بہتر نہیں اور بالی مخالفت کرنے والے کفار کے گروہ میں اور دیگر علومِ اسلامیہ میں مخالفین کی تسبیح نہیں ہے۔ تو معاہدہ ہوا کہ متفقین کو مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر دو کرنے کی جتنی حاجت ہے وہ کسی کو بھی اپنے خیم کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

اس کا حکام پر غلط ہے اور جن بعض حضرات نے اس کا علم مخالفین پر بنایا ہے وہ غلط ہے۔

اور اسباب کلام سے واقف نہ ہو سکی وجہ سے یہ کہلے۔

وَلَا تَلْقَوُا لِقْوَةَ كَذَّابٍ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَعْنَاهُ مِنَ الْعِلْمِ كَمَا نَفَى الْإِقْوَمَةُ  
مِنَ الْإِيمَانِ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ .

ترجمہ

اور اس لئے کہ یہ اعلم کلام اپنے ذہنی کے قوی ہو سکی وجہ سے اس ہو گیا کہ کسی کلام سے نہ کہ  
اس کے علم سے بلکہ اس سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کہ کہنا ہے کہ کلام تو یہی ہے۔  
یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اس لئے مضبوط دلائل  
کسی اور شے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے دلائل اور تائید یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہو تا  
ہے تو اس کو یوں کہہ دیا جائے کہ اس ہی کلام تو یہی ہے، تو اگرچہ کلام کہنا ہے کہ معنی تو سب علوم ہیں مگر اس  
معمولی روشنی میں اس نام کے ساتھ فقط اس علم کو خاص کر دیا گیا ہے۔

تشریح

وَلَا تَلْقَوُا لِقْوَةَ كَذَّابٍ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَعْنَاهُ مِنَ الْعِلْمِ كَمَا نَفَى الْإِقْوَمَةُ  
مِنَ الْإِيمَانِ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ .

ترجمہ

اور اس لئے کہ یہ اعلم کلام اس کے معنی ہو نہیں سکتا وجہ سے ان دلائل تفسیر چہن میں سے اکثر  
دلائل تفسیر سے غائب ہیں، ہو گیا یہ علوم میں سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور  
باعتبار نفوذ کے دل میں تو نام رکھا گیا اس کا اس کلام کے ساتھ جو کلام سے مشتق ہے اور وہ زخم لگتا ہے۔  
یہ آٹھویں وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی دعویٰ پر دلائل مضبوط اور قوی ہوتے  
ہیں تو وہ دلائل مد مقابل کے دل پر گویا پتھر پتھر دیتے ہیں اور اس کے قہر کو زخمی کر دیتے ہیں  
اور کلام کلمے سے مشتق ہے جس کے معنی زخم لگانے کے ہیں جس کی تفصیل شرح جامی میں آپ کے سامنے گذر  
چکی ہے قال الجاحظ قيل هو ذاك الكلام مشتقان من الكلمتين اللام وهو الجرح لئلا يروا ما فيها  
في النفوس كالجرح وقد علم بعض الشعراء من بعضوا ثلثا منها بالجرح حيث قال هـ

تشریح

جواحات السنان لہذا التیام ولا یلتام ما جرح السنان  
اور یہ بھی معلوم ہے کہ علم کلام کے دلائل قطعی ہیں اور اکثر دلائل تفسیر میں اس لئے علم کلام سے زیادہ  
مؤثر و در قلب میں سے زیادہ صراحت کرنا والا ہو گیا کہ اس کے مضبوط دلائل قلب کو چھنی کر دیتے ہیں  
اس بنا پر اس کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

تو شارح نے طے کلام کی وجہ سے مسئلہ میں آشوب جو پیش فرمائی ہیں، صاحبِ نبراس نے فرمایا ہے کہ صحت ہی وہ ہیں جس پر ان کا انکار ہے۔

وَهَذَا هُوَ ظِلُّمُ الْقَتْلِ مَا لَوْ مَعَلُّهُ خِلَافَاتُهُ مَعَ الْفِرَاقِ الْأَسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمَعْلُولَةِ لِأَنَّهُمْ  
أَوَّلُ فِرْقَةٍ اسْتَشْفَى أَقْوَامُ الْعِلَافِ لَهَا وَرَدَّهَا فَهِيَ الشَّعْرُ وَكَهْنِي عَلَيْهِ جَمْعُ الْعِلَافَةِ  
رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي ذِي الْحِجَّةِ

ترجمہ

**ترجمہ** اور یہ قیام کا کلام ہے اور ان کا اکثر فضائل ذوقِ اسلامیہ کے ساتھ ہے فہرستہ معتبر ہے  
ساتھ اس کے کہ یہ پہلا فقرہ ہے جس نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس کے خلاف  
ہے جس کے ساتھ ظاہرِ سنت وارد ہوئی اور بابِ عقد میں فرقہ پرستوں کی جماعت جس کی ہے۔ جنوں  
اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

تشیع

**تشریح**  
 یہاں سے شارح قویاں اور متاخرین کے کلام میں فرق بیان کر کے وجہ فرق کو بیان کریں گے۔  
 وہ فرماتے ہیں کہ معتدین کے کلام میں دلائل قطعیہ علیہ پر کفار کی گناہ ہے، سب احش  
 خلیفہ اس میں داخل نہ تھے۔ متاخرین کے کلام میں دلائل قطعیہ بکثرت داخل ہوئے گئے۔ یہاں تک ایسی  
 کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل علیہ اس میں داخل نہ ہوتے تو کتب حکمت اور کلام میں ایذا نہ ہو، انا اور وجہ  
 ہونی کہ جب مخالفین حق نے اپنے دعویٰ باطلہ اور عقائد نامدہ کو دلائل قطعیہ سے مرہون و مدلل کرنا شروع  
 کر دیا تو اہل حق کو بھی حاجت پیش آئی کہ اس فن کے ساتھ استدلال رکھیں اور کسی کے ذمہ ان کے  
 دلائل نامدہ کی تردید کریں۔ پھر معتدین کا زیادہ تر اختلاف فرق اسلام کے ساتھ تھا، خلیفہ ضامن  
 کے ساتھ اپنے فرقہ کے فرقہ اسلام میں سے سب سے پہلے اہل خلافت اور قوام اختلاف کی بنیاد ڈالنے  
 والا یہی فرقہ ہے۔ اس کے بعد عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

ہذا اصولیہ امام القداۃ کا لہذا کا مشاہدہ وہ کمال یقین اور نفیہ میں ہیں میں صحت و فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی لیکن متقدمین کے کلام کا یہی حال تھا۔ ومعظم خلافت میں مع الفرق الاسلامیہ۔ معظم خلافت میں ہے اور مع الفرق الاسلامیہ، خبر ہے۔ معظم اب انقیل سے عینہ اسم مفعول ہے بمعنی اکثر اور خلافت کی وہ تھیں کہ مرتب کلام قدما سے فرق اسلام کی انقیل، قبل میں عرض کی جو یکی سے بھرا انکو فرق اسلام کہنا ان لوگوں کے قول پر فوطا ہے جو انکی تکفیر نہیں کرتے اور جو ان میں سے بعض کی تکفیر کرتے ہیں ان کے نزدیک اس لئے فرق اسلام کہا گیا کہ یہ ہے کہ اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے فرق اسلام کہا گیا ہے کہ ان میں سے کمزوری فرماتے ہیں ان کی تکفیر نہیں کی گئی ہے۔



لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے لکھا ہوگا۔ بہر حال اس نے ایمان کو کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا جس کو نہ ایمان کہہ سکتے ہیں اور نہ کفر اسی کو وہ منزلۃ بین الفریقین سے تعبیر کیے ہیں تو یہ درجہ ایمان کو کفر کے درمیان ہے، جنت و جہنم کے درمیان نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ مرتب کبیرہ جو بغیر توسعہ کبریا و مثل کافر کے مخلد فی النار ہے، اور اگر وہ تو بہ کر لیا ہے تو وہ مخلد فی الجہنم ہے جس کا جہنم میں دخول جائز قرار نہیں دیتے، تو داخل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بھریؒ نے فرمایا: قد اغزل خدا اصل، کہ داخل تو ہم سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام منزلہ رکھا گیا، جو باہر انتقال سے اسم داخل کا بوجہ ہے جس کے معنی ہیں گذر کر کش ہو بخول جماعت۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوئی تو یہ عبارت کی تشریح کا مظفر ہیں۔

وذا لک۔ اس کا مشابہ الیہ قواعد اخلاک کی تائیس ہے۔ لان ولیدیم واصل بن عطاء اعتدلی عن معین الحسن الجوی۔ تم کا مرتبہ معتزلہ ہے تو دامن رئیس بالمعتزلہ ہے۔ داخل ابن عطار کی روایت میں ہے میں ہوئی اور وفات سلسلہ میں ہوئی اس کی کیفیت ابو سعید بغدادی اور لغت غزالی سے حضرت حسن بھریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبد الملک ابو ہشام ابن عبد الملک کے زمانہ میں تھا، اور بڑا فصیح و بلیغ ادبی تھا۔

حسن بھریؒ اہل سنت و الجماعت کے ائمہ میں سے ہیں، بہت بڑے محدث، فقیہ میں اور گروہ صوفیہ کے سر تاج ہیں ابو سعید کنیت ہے تابعی ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اسوقت پیدا ہوئے اور اسے جب سلسلہ میں آئی وفات ہوئی اور ابھرہ عراق عرب کے شہروں میں سے ایک شہر ہے نسبت کیلئے بھری بولتے ہیں جس کو بھری بفتح الباء اور بحیر الباء دو نوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشجریؒ، انس بن مالکؒ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں، اندر مشہور ہے کہ یہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور طریق نقیوت حاصل کیا، ان کے والد کا نام ہمار ہے اور ماں ام جبرہ ہے جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب ان کی والدہ موجود نہ رہیں اور حسنؓ روئے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے لکھنے اپنی پرستان مبارکہ ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں جن سے وہ نکلا اور حسنؓ اسکو پیچے اور غلام کا خیال ہے کہ حضرت حسنؓ کو یہ فضیل ہو کمال و حکمت اسی کی برکت سے حاصل ہوئی انکی بزرگی کے واقعات مذکورہ گلدیار مصنف شیخ فرید الدین غطار میں تفصیل سے موجود ہیں۔

ہم نے مشہور ہے، سچے کہا کہ بعض حضرات کا اس سے اختلاف ہے۔ اگال میں لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بھریؒ آئے (یعنی اس سے پہلے مدینہ میں تھے) اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؓ سے ملاقات کی البتہ بھریؒ میں انکی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہو سکی ہو، عہد رسولؐ فرما ہے کہ جب حضرت حسن بھریؒ سات سال کے ہو گئے تو ان کو نماز کا حکم کیا گیا تو یہ جماعت میں حاضر ہوئے اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے مسجد نبویؐ میں نماز پڑھتے تھے



اور شہادت نشان تک انکار ہی مہمل رہا اور حضرت علیؑ کا قیام بھی ان دنوں مدینہ منورہ ہی میں تھا کیونکہ انھوں نے کوہِ کوراء اور اسطانت شہادت عثمانیؓ کے بعد ہی تو بنایا تھا۔ تو منگھوہ ہوا کہ حضرت حسنؑ کا حضرت علیؑ سے سوا کسی متکرر نہیں ہے کیونکہ وہ روزِ راز پانچ مرتبہ مسجد میں آئے تھے اور حضرت علیؑ بھی آئے تھے تو کیا استخارہ ہے اور حضرت علیؑ اصحاب المؤمنین کی زمامت کیلئے حاضر خدمت ہوتے تھے اور حضرت ام سلمہؓ بھی ام المؤمنین ہیں اور وحی انکی والدہ ان کے گھر میں رہا کرتی تھیں، ابوذرؓ کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؑ کے ہاتھوں پر میریت کی گئی تو حسنؑ کی عمر جو پچیس سال تھی، اور انھوں نے عید میں حضرت علیؑ کو دیکھا ہے۔ الغل السخن میں اس مسئلہ پر تفصیل کا کام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی شہرِ قریب التہذیب ملّا میں فرماتے ہیں: "الحسن بن ابی الحسن البصری واسم ابیہ یسار الخثانیہ والمہملۃ النہاریہ مولیٰ مملکتہ فخرۃ فاضل مشہور وکامن یسل کثیرا یدلس قال البزار کمال یروی عن حماد بن یسع منہم فقیہ زویلعل حدیثا وہ خطبا یحییٰ قومہ الذی عدوا وخطیبا بالہجرۃ ہوداس ہل العظیۃ الثانیۃ ورات منہ عسکرۃ وہ و قد تارباہ التسمین"

بہر حال معتزلہ کے اقرار کے بنیادی چار اصول ہیں: ۱۔ صفات باری کی نفی کرتے ہیں اور کسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحابِ التوحید کہتے ہیں ۲۔ اللہ کی جانب شرکی مطلقا اقصاف ناجائز سمجھتے ہیں جس کا مال یہ ہے کہ مذہب ہی اپنے اعمال خیر و شر ایمان کو کفر کا خالق ہے ۳۔ معتزلہ بین المؤمنین کے قابل ہیں ۴۔ انھیں بر اجمل العباد کو واجب سمجھتے ہیں اور کسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحابِ العدل کہتے ہیں۔ اعتزال باب افعال سے اصنی مطلق کا معنی ہے جس کے معنی کماہ کش ہونے کے ہیں۔

فقال الحسن قد اعتزل عافہوا یا لہم عقلہ۔ یہاں پر چند امور قابلِ ملاحظہ ہیں: ۱۔ انکو معتزلہ حضرت حسنؑ کے مذکورہ جملہ کی وجہ سے کہا گیا ہے قاضی عبد الجبار معتزلہ ہوا کا پر معتزلہ میں سے ہیں کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ اعتزال استعمال ہوا ہے اس سے مراد باطل سے مٹ کر حق کیلئے آنکھیں لہذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا درجِ پرستی ہے لیکن ان کا مذکورہ کلمہ اس آیت سے ٹوٹ جا گیا ہے فان لہم فیہ لعل فی فاعقلہ یقولون۔ تو یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے یعنی یہاں کفر باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے، تو معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اسکو باطل سے اعتزال پر مبنی کرتے ہیں اس وجہ سے علامہ زعفرانیؒ کا جب کثرت لپے کے ابو اعتزلہ کہتے تھے۔

بعض جہات کا کہنا ہے کہ واصل ابن عطاء کے مذکورہ عقیدہ کی طرف ابن عسکریؒ پیروی کی اور کہا کہ الغل تو لک والی اقرئت مذہب الحسن یعنی تیری بات حق ہے اور میں حسنؑ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اس وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

وَهُمْ سَمَوُا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْكَذِبِ وَالتَّوْحِيدُ الْقَوْلُ لَهُمْ يوجب ثواب المَطِيعِ وَ  
عقاب العاصِ كُلُّهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَبَغَى الصَّدَاقُ الْقَدِيمَةُ عِنْدَهُ .

## ترجمہ

اور حق پرستہ اپنا نام اصحابِ اولیٰ والتوحید رکھتا ہے، اپنے ذاکر پر ہوگی جو اسے ثوابِ مطیع  
اور عقابِ عاصی کے وجہ کے اثر اور اثر سے صفاتِ قدیمہ کی نفی ہو جائے۔

## تشریح

یعنی معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو لوگ اکثر کی اطاعت کرتے ہیں تو اکثر میں کو ثواب دینا  
واجب ہے اور جو لوگ اکثر کی نفی کرتے ہیں انکو سزا دینا واجب ہے (معتزلہ توحید پر اصرار کرتے ہیں)  
اور نیز وہ اللہ کی صفاتِ قدیمہ کی نفی کرتے ہیں ان دونوں قسموں کا تفصیلی بیان اپنے اپنے مصنف  
پر انشاء فرمائے گا۔ بہر حال معتزلہ اپنے پہلے فاسد عقیدہ کو جو بد سے اپنے کو اصحابِ اولیٰ والحق  
دوسرے فاسد عقیدہ کو جو بد سے اپنے کو اصحابِ التوحید کہتے ہیں۔

تمسک رکھتا ہے ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ قائل بحث رہے اور ثواب دینا  
یہ اس کا تقبل و اہتمام ہے اور سزا دینا عدل ہے اور اگر وہ مطیع کو عذاب دے اور عاصی کو ثواب دے  
تو اس میں کچھ قبحیت نہیں ہے لیکن عادتِ الشرعیہ جاری ہے کہ مطیع پر فضل فرماتے ہیں اور عاصی  
کے ساتھ عدل و انصاف کا معاملہ فرماتے ہیں۔

نتیجہ یہ ہے کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ صفاتِ باریکین دولت ہیں ذات کے علاوہ صفات کوئی چیز نہیں  
ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کو ذات پر عقائد مانا جائے گا تو قدر مارا تقدیر لازم آئے گا جو منافی  
توحید ہے۔ ہم یہ جواب دیں گے کہ ہر اہم عقل کا فیصلہ ہے کہ ذاتِ قدیمہ کا تقدیر محال ہے صفات  
واجب کا تقدیر محال نہیں ہے اور ضرورت مذکورہ میں صفات کا تقدیر ہے ذات میں نہیں بلکہ الٰہی

ثُمَّ اَلَمْ تَرَ تَوَلَّوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَكْتَبُوْا بِالْاَدْيَالِ الْفُلَا سَفَتْ فِي كَثِيْرٍ مِنَ الْاَصْوَالِ  
وَالاَحْكَامِ وَشَارَعَ مَذْهَبٌ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلَى اَنْ قَالِ الشَّيْخُ ابُو الْحَسَنِ الْاَشْعَرِيُّ  
اَلَا سَنَاقِدُ ابُو عَلِيٍّ الْحَلَبِيَّ .

## ترجمہ

پھر یہ (معتزلہ) مشغول ہو گئے علمِ کلام میں اور رپٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت  
اصول و احکام میں اور ان کا مذہب لوگوں میں شاخ ہو گیا یہاں تک کہ شیعہ  
ابو الحسن اشعری نے اپنے استناد ابو علی حلبی سے پوچھا۔

## تشریح

یہاں سے معنی علمِ کلام کے اندر فلسفہ داخل ہو گیا رہ رہتا رہا ہے جس کا حاصل

یہ کہ اختلاف کی بنیاد پہلے مستحکم ہو چکی تھی اور اختلاف کے قواعد اربعہ مدلل ہو چکے تھے پھر خلف عباسیہ کے دور میں نصف لغت یونانی سے عربی میں منتقل کیا گیا قائلوں کے کتب فلسفہ کا مطالعہ کر کے اس کو اپنایا اور اپنے وفاداری پر فلسفی دلائل قائم کئے اور چونکہ اہل اہل حق میں سے ابھی انکی زبرد کا آغاز نہیں ہوا تھا اور انکی سلفیت اس مسلک اختیار سے متاخر تھے اسلئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا، ابوعلی جہانی معتزلی جو مسلک اعتزال کے مبلغ اعظم تھے سے پہلے ان کے شاگرد و متبع شیخ ابو الحسن اشعری نے انکی مخالفت کی اور ان کے مسلک سے توبہ کر کے اہل سنت و جماعت کا مسلک اختیار فرمایا اور سب اپنے متبعین کے معتزلی کی آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں مشغول ہو گئے، اس کے بعد عبارت کی بعد رہزورت فخر شریح ملاحظہ ہو۔

ثم كان مرجع معتزلي في قولوا باب فعل من افعي فليس جمع بذكر غائب بل من كل معنى من استعمال شديد في كل جواز فراطر اذ اعدوا زبانا، پر مبنی ہو۔ تفتوا۔ الثبوت۔ اخلق برهنا۔ يثبت حاما۔ اذ قال۔ زبيل في جمع معني وامن۔ الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في شراح الاشعري۔ لاني شاعرا كما متعلق به، بشرح ابو الحسن الاشعري جرحا كاسم له نسب به من ابنه الجليل وابن اسحق ابن اسماعيل ابن عبد الله ابن مال ابن ابو بردہ ابن ابو موسى اشعري۔ حضرت ابو موسی اشعری قوم یمن کے قبلہ بنواشیر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، اوپنے درجے کے بھائی ہیں شیخ ابو الحسن اشعری انھیں کی آل میں سے ہیں جو اہل سنت کے رئیس المصلکین ہیں اسی وجہ سے ان کے متبعین کو اشاعرہ کہتے ہیں۔ بعض روایات کشف سے متول ہے کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعری کے بارے میں پوچھا تو حضرت نے ارشاد فرمایا انا قلت وقول الحق الايمان يمان والحكمة ديمانة جس سے انکی تائید ہوتی ہے سند میں ولادت ہوئی اور سند میں ہے کچھ اور انکی وفات ہوئی، شافعی المصلک ہے۔

ابو جعفر جہانی۔ یعنی محمد بن عبد اللہ باب جو دھرو کے متزول میں سے ہے اور قسری احمدی کے اذخر اور جو حقی کے اولاد میں معتزلہ کا نہیں تھا۔ فقہاء کشیدہ اور تحقیق دونوں طرح مستقل ہے جو ایک ہستی کا نام ہے۔ متوفی سند یہ کہ زانی الامام المذکر علی صلی اللہ علیہ وسلم (لفظ جہانی)

تفتت اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں در ذیل اہل حق کے بھی تین گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدہ جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی جانب نسبت ہے جو حقی المصلک تھے (۳) سفیرا خالہ مالکہ اور شوافع اشاعرہ کہلاتے ہیں اور سفیرا ماتریدی اور خالہ سفلی، تو مسکوم ہو کر مذہب اہل حق فروع میں چار اور چھوٹے میں یمن ہیں۔

سپہران کا بعض مسائل میں اختلاف ہے، جبکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے، نہ صفت نکوین کے بارے میں

اشعر یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قیوت کی طرف رجوع ہے اور مائتد یہ اسکو صفت مستقل قرار دیتے ہیں (۷) اہل قبلہ کی تکفیر کا مسئلہ ہے جس سے اشاعرہ امتراز کرتے ہیں مگر مائتد یہ (۸) مقلد کا ایمان بعض اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں مائتد یہ کے نزدیک درست ہے (۹) مسئلہ استنار یعنی (۱۰) المؤمن ان شام اللہ کا مائتد یہ مکرر قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک درست ہے (۱۱) افعال میں حسن و قبح کا مسئلہ اشاعرہ کے نزدیک اسکو صفت غریبہ ہی سے جو ناجائز کتاب سے اور مائتد یہ کہتے ہیں کہ عقل بھی ان کا دلائل کر سکتی ہے (۱۲) اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سے کوئی چیز قبیح نہیں ہے اللہ کی طرف سے اس کا بعد و نہیں ہوگا مائتد یہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہے اللہ کی طرف سے اس کے وقوع کا جو ازہ ہو گا (۱۳) اشاعرہ کے نزدیک افعال باری محض بالعرض نہیں ہیں مائتد یہ کہتے ہیں کہ اللہ یقیناً بطور تفصیل و احسان کے مصلحت کی رعایت فرماتے ہیں (۱۴) مذات ذاتیہ ذات مانتے ہیں یعنی علم، قدرت، حیات، روح، بصر، کلام، ارادہ اور مائتد یہ آٹھ اسنے ہیں ذات مذکورہ اور ان میں محکوم (۱۵) کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سزا جاسکتا ہے مائتد یہ کے نزدیک نہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے لغو مبارک میں کلام نفسی کو سنا تھا اور مائتد یہ کے نزدیک وہ کلام نفلی سنا تھا جو کلام نفسی پر دل وال تھا (۱۶) دلائل فریق کا اتفاق ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کام سے لیں اشاعرہ کے نزدیک کسب و حسی ہے اور مائتد یہ کے نزدیک حصتی ہے (۱۷) اشاعرہ کے نزدیک جناب غیور مؤثر ہیں اور مائتد یہ کے نزدیک مؤثر ہیں، اشاعرہ کے نہ بہت پر عرض وارو ہوتا ہے کہ اگر آگ مؤثر نہیں تھی تو ہنر تاجانی نے اسکو حضرت ابراہیم علیہ السلام پر عطف و کف اور سبامتی بننے کا حکم کیوں فرمایا تھا؟ کا قال و قلنا یا ماکونی بزد او سلطانا علی ابراہیم (۱۸) اور واجب اور ممکن کے نزدیک اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور مائتد یہ کے نزدیک زائد اور منقسم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

مَا يَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ أَحْوَجَ مَاتَ أَحَدٌ هَبْهُ طَيِّعًا وَالْأَشْرَعُ حَيًّا وَالْثَلَاثُ صَغِيرًا فَقَالَ إِنَّ  
الْأَوَّلَ يَثَابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَاقَبُ فِي النَّارِ وَالثَّلَاثُ لَا يَثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ هَذَا  
الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّلَاثُ يَارَبِّ لِمَ أَمْنَعُوا صَغِيرًا وَمَا أَلْبَسْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَمِينُ  
بَنِي وَأَطْلَعُوا فَأَدْخَلُوا الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُولُ الرَّبُّ إِنَّكَ أَعْلَمُ مِنْكَ  
لَكَ لَوْ صَغِيرٌ فَهَكَذَا فَدَخَلَ النَّارَ وَكَانَ الْأَصَمُّ لَكَ إِنْ مَاتَ صَغِيرًا فَقَالَ  
الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ لَئِنْ بَارَبِّ لِمَ تَعَذِّبُ صَغِيرًا لَئِنْ أَعْصَيْتَ لَأَدْخَلَ النَّارَ فَمَاذَا  
يَقُولُ الرَّبُّ فِيهِ الْجَبَانِيُّ يُؤْتِرُكَ الْأَشْعَرِيُّ مَذْهَبُهُ وَشَقْلُهُ هُوَ وَمَنْ تَجِبُ بِإِبْطَالِ رَأْيِي  
الْمَعْتَزِلَةُ وَثَبَاتُ مَا وَرَدَ فِي السُّنَّةِ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَهِيَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةُ

ترجمہ

[illegible]

تشریح

**تشریح** معنی ہے چونکہ اصل لفظ کو اللہ پر جب کہنے میں توجہ لائیں اسٹری نے اپنے استاد ابوعلی خیانی سے جو چھکڑیاں کھینچ لی ہیں ایک بالمشافہ اعلیٰ کی حدت میں اور دوسرے ہزار فراموشی کی حدت میں اور تیسرے کا عجیب میں جو گویا توجہ کی ایک حشر ہوگا، ابوعلی نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور پھر اس کو جواب دیا کہ اگر وہ سزا جنت اور جہنم اس پر شوق سے ہو چھکڑیاں کھینچ کر اپنے دل کی کشش کے کچھوٹے بچپن میں کیوں داریا اور مجھے بڑھاپے تک کیوں تہہ دار رہا کرتا بھی ایمان لانا اور اطاعت کرنا اور خوب جنت کا مستحق بن جانا اور سزا داریا کرنا سب ہوگا، ابوعلی نے جواب دیا کہ اگر وہ تھک کر فراموشی کے گڑ میں ڈھانسا تھا کہ وہ بڑا ہو کر نادانی کرے، جس کی وجہ سے جسم میں داخل ہوتا تو تیسرے لئے یہی مناسب تھا کہ کھچو بچپن میں موت دی جاتی، اس پر شری نے کہا، اچھا، تو اگر ان کی کشش کے ساتھ بڑھاپے میں بھی بچپن میں کیوں موت نہ دی تاکہ میں باشرافی سے بچ جاؤں اور غول بچہ کا مسخ نہ رہتا تو اس پر توجہ جاتی تاکہ ارشاد ہوگا۔ میں پر ابھی جانی بچہ کی موت ہو گیا اور ابھی جواب دیا کہ اس پر ابھی اسٹری نے یہ کام طلب غزا پر چھوڑ دیا اور اب موت و اقامت کے واسطے کہ کھرا کر شہر کے مقام، باہر اور دروازہ کو باطل کرنے میں منع دینے سے ہمیں کسے لگ گئے اور سنت و حدیث سے ثابت شاہ فرید کو اور حجاب کے طریقہ کو ثابت کرنا، شہر دار و دارانی نہ موت سے لیا کہ انہی میں سنت و اہکامات رکھا گیا۔

اس کے لیے بعض جگہ کے یو پی کے آئندہ سچ طلب ہے اس کے ساتھ ساتھ مائیں

لہذا امتحان۔ امامت باب افعال سے اصلی مطلق واحد جامع کا ہیذ ہے۔ اسی گنت اعلم و ملک الخ الخ الخ۔ اہم  
معارف کا واحد حکم۔ ایک بالغ حق ہم کا مفعول ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اعلیٰ ہیذ اسم تعقل ہو اور ملک  
اس کا مصدر ہو تو اس وقت ایک بالسر ہوگا اور جملہ متاع ہوگا۔ بیست (اوس وک)۔ یکا یکا وینا، سحر سحر کرنا پیش  
ہونا اس کو محمول پر مفعول مفعول پر قرآن میں بھی محمول استعمل کیا گیا ہے فیکت الذی کفرت  
فانہن لا یجوزن فی ذلک من کہ بعض شخصیت سے لاطنی جانی کی طرف سے اشرفی کے اراکام کا یہ جواب دیا  
ہے کہ جانی انکار اور ایصال نفع کو واجب نہیں کیا تاکہ ایسا لطف و جب ہے جو اصل پر قدرت و تکلیف و استوی  
ہو جیسے اعطاء قتل اور اصال۔ سیل اور مطلق قدرت اور یہ لطف عالمی کے حق میں بھی موجود ہے مگر بات  
ظاہر ہے کہ اللہ پرستہ کے نزدیک لطف کا واجب ہونا اور چیز ہے اور جواب اصل اور چیز ہے لہذا عجیب کا یہ  
حقائق پر خودی عن البحث ہے۔

و تشریف الی شہری میں ہے۔ یعنی بو علی جان کا مذہب۔ فاشغل هو ومن بعدہ جیسے یوحنا  
علی اور قاضی ابو جکر باقانی و امام بخاری اور امام رازی اور شیخ ابو سعید اتریدی زلفانی علیہ  
سبوح اول۔ مسلمانوں کے بچوں کے مشرکے شفق و درہت ہے وہ کہ وہ جنت میں جا رہے  
اور یہی قول صحیح ہے بلکہ بعض شخصیت سے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے  
قرآن باری ہے۔ اذ الذین اٰمَنُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا  
الذین اٰمَنُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا وَاَتَعَمَّدُوا  
ہے کہ شاد ہو رہے ہیں مولود یوسف فی الاسلام فہو فی الحیۃ شہدان یتان لبقول یادی  
اور علی ابوی رواہ ابن ابی السنیۃ اور صحاح کے اندر یہ لفظ استعمال میں آیا ہے اَللّٰہُمَّ اجْعَلْہُ فَاخِرًا  
اَللّٰہُمَّ اجْعَلْہُ شَاقِقًا وَّ مُشَفَّعًا۔ اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کا عالم اللہ کے غیر غور سے یعنی سکے بارخ  
جو نیکی اور بریران کے حوالاں ہوتے۔ اس کے مطابق ان کا حشر ہوگا۔ کچھ حضرات تو بہت کم ہیں اس کے  
ذکر میں ان کا مستند وہ روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور کو ایک  
انصاری کو کچھ عذاب جازہ میں بلا یا تھا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اس کے سے مبارک ہو جنت کی چڑیوں  
میں سے ایک چڑیا ہے جس نے کوئی برائی نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے عاتقہ اللہ  
نے جنت کے لئے اس کے الی جب چید کر دیئے تھے کہ وہ اپنے آپ کی اسباب میں تھے۔ اور جہنم کے لئے بھی  
اس کے الی چید کر دیئے تھے بلکہ وہ اپنے آپ کی اسباب میں تھے۔

مگر اس حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور نے معین تمہیں کے بارے میں اپنی جنت میں سے ہونے  
کے فیصلہ کو منع فرمایا ہے یا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ایشادہ نسبت اس وقت کا ہے جب تک کہ آپ پر وہی  
ناز نہ ہوئی تھی کہ ان ایمان کے بچے اہل جنت میں سے ہیں۔

نبوت ثانی :۔۔۔ کہنا ہے کہ جو کہ سلسلہ میں سب سے پہلے نبی ہیں، درجہ نبی کے نزدیک سب سے صحیح ہے۔ نوحؑ سب سے پہلے نبی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جنت میں بکھا کر ان کے پس منگوں کی اولاد میں اس پر معاہدہ عرض کیا، رسول اللہ اور مشرکین کی اولاد بھی تو آپ سے فرمایا، اولاد المشرکین، نیز اگرچہ اندر واجب تو کچھ نہیں مگر حضرت ولیہ سے یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتے، نہ جہنمی ہیں، نہ یہ بہت سے حضرات کا قول ہے۔ ابوہریرہؓ کی روایت ہے (ولو لم یدرہ و لو لم یدرہ و لو لم یدرہ) جواب امتداد حال درست نہیں بلکہ مؤید ہمارے ہی حال سے ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا اللہ اعلم بسرائرہم، دواۓ صلف کے (۳) قابل جنت کے عذاب میں نہ، یہ اعتراف میں ہوں گے اور جہنم کی عتاب سے (۲) سکوت، اول کے متقاضی ہو سکیں، امام ابو حنیفہؒ کا یہی ترجمہ اور تفسیر ہے اس کو صحیح کہلے (۱) بعض اہل بدعت کا قول ہے کہ ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

ثم لما قلنا الفسفة عن الميوافقة في القريب، وذا في هذا الاسلام، وحادوا له بالروا عن كمال الغلاسة، فيما خالوا فيه التلويح، فخلقوا بالكلية، كثير من الفسفة ليحققوا مقاصد ما فيكونوا من ابطالها، وفسرهم الى ان اوسر حوا في معظم الطبيعية، والالتفات الى ما خاضوا في التواضعات، حتى لا يميز عن الفسفة، ولا اشتغال، على السمعية، وهذا هو كلام المتأخرين

## ترجمہ

سچہ یہ ثابت ہو چکی ہے کہ فلسفہ عربی میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام کے اندر گھسے، اور انہوں نے احکام میں غلط فہمی برپا کر دیا اور انہوں میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تو انہوں نے ذہل اسلام سے بہت مدافعت کلام کے نہ تھا دیا تاکہ اس کے تقاضہ کی تحقیق کر کے اس کے ابطال پر تیار ہو سکیں اور سب سلسلہ چلا رہا ہے تاکہ انہوں نے طبیعت اور الہیات کے کافی مباحث کا مد میں داخل کر دیے اور انہیات میں گھس گئے یہاں تک کہ یہ صورت قریب ہو چکی کہ کلام فلسفہ سے مست آزاد ہو تا اگر سمیات پر اس کا استعمال نہ ہوتا اور یہ متاخرین کا کلام ہے۔

## تشریح

حقیقت شریعہ کلام قدیم اور متاخرین میں فرق بیان کر رہے تھے اس میں منتقل معلوم ہوا کہ اضافہ فرماتے ہوئے مقصد کثرت ہونے سے جہل عام یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس عرض سے کہ فلسفہ کی جو باتیں شریعت مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا فلسفہ، فلسفہ کو اپنا اور اس کو اپنے علم حکام کے اندر داخل کر دیا کہ اگر یہ اباحت اس میں نہ ہوتی تو سمیات میں

ہیں تو یہ بھی افسوسناک ہے کہ کتاب فلسفہ کی سب سے بڑی علامہ کی ۔ بہر حال متقدمین اور متأخرین کے کلام کا فرق واضح ہو گیا کہ اول میں فلسفہ کی تائید نہیں تھی اور ثانی میں بہت سے مباحثہ فلسفہ داخل ہو گئے اب اختصاراً عبارت کی شرح ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ إِنَّمَا نَعْتَدُ : کیا گیا ہے۔ جس سے پہلے فلسفہ کو عربی میں نقل کر ہوا ہے خالد ابن بزرید اس معاویہ ہے۔ یونان۔ روم کے شہزادوں میں سے ایک شہر سے جو یونان ابن۔ وقت ابن موحی کا جب منسوب ہے۔ اعلیٰ فیہ : معجون اگر اس میں ہوگا کہ آری حکما رکھنا ہے۔ شیخ ابو علی ابن سینا نے اپنے استاد سے فلسفہ پڑھا مگر کچھ میں نہیں آئے یہاں تک کہ وہ اس سے کہنے لگے، یہ سید ہو گیا تو ان کو شیخ ابو نصر فاریانی کی کتاب نقل کی جس میں سے کئی تمام مشکلات حل ہو گئیں تو انھوں نے شہزادہ میں بہت سامان فقر و پروردگار کیا نام۔ و خاتما فیہا الاسماء معیون۔ غرض کہ معنی شروع ہونا اور داخل ہونا۔ ماضی قاری نے مشرق و مغرب پر کیا ہے کہ بعض تفصیلات تو میں سارا تک فلسفہ میں بحث کرتے رہے تاکہ وہاں ہو جائے پھر اس کا درس دے اور مسائل شریف سے ناواقف ہے۔ و تحاکوا و لا الرود علی الفلطفۃ فیہ خافوا فیہ الشریعۃ : محاکات : طلب کیا۔ فلاسفہ عالم کو قید مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو جزئیات کا علم نہیں ہے اور مشرعا جاد کی نفی کرتے ہیں۔ و اللہ و لا علی بانا جو بہ مانتے ہیں۔

لَا تَطْلُو أَبَا الْكَلَامِ : اگر کلام میں لے لیے تو حق ہے ہر اس : رمضان الذی : جو اہل البیدہ : مشیہ الکسلی میں لیے کیا ہے۔ لیکن ہوا : ایسے چاہئے "لیقولوا" باب تفصیل سے درنہ ظاہر ہے کہ معنی درست نہ ہوں گے اور کلام قواعد کے خلاف ہو گا لیکن انھوں نے یہ چاہا کہ اس کا ابطال اس کی کہ حقیقت پر مطلع ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اس نے اس کی محضات کے پیچھے چلے گئے۔

وقلمہ جو ۱۔ علم و معقول کے بیان کے مطابق دلیل کے معقول کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوا ہے یعنی یہ مسئلہ بڑا پر جلد رہا اور متفکین آہستہ آہستہ فلسفی مباحث کو اپنے کلام میں داخل کرتے رہے۔ البتہ میں کہتے ہیں کہ یہ بات سیدہ اور دہم سے مرکب ہے۔ ہمارے اہل کلام کو اختیار اجداد کیا اور کلام جدید امر ہے جس کے معنی میں کرنے کے لیے اب کلام کے معنی ہوئے "جمع فکک الیہ" اور کلامیں کہتے ہیں کہ قبل درمخ سے مرکب ہے "م" سے امر کا جدید ہے معنی فقہ کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا مجدد لام کو دیا چم ہو گیا۔ بھرتہ بھی لازم متعلق ہوتا ہے جیسے کلام "لیما یعنی دیت اور کبھی متعدی استعمال ہوتا ہے جیسے کلام "تہید" یعنی استفادہ ہم در بقول بعض فعل مقدر ہر اس کا عطف ہوتا ہے کئی استمع انوئے و علم جوئے یعنی جو میں نے بیان کیا اس کو سن اور اس کو آئے تک چلا : یا یہ لفظ فقہ معنی فقہ کے طریقہ پر پہلے جنم ہوا یا یہ لفظ ہے۔ کیا تا اب باقی رہیں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام کے معنی دیت کے ہیں مگر اس سے اتیان حتمی مراد نہیں بلکہ کسی شے پر مستقر رد و استمراد ہے اور



پھر کہنا ہے کہ جسے جرح حق مراد نہیں بلکہ تعظیم مراد ہے تو جب ایسے بولا جائے کہ کان ذلک عام کذا و علم جرحاً۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بقیہ سالوں میں یہ مسئلہ برابر جاری رہا تو جو بربر بنا کر حالت یہ مفعول ملحق ہونے کی وجہ سے منسوب ہے۔

الوان اور جوائیہ معظم النبیات پر حکمت طبعیہ اسکو کہتے ہیں جس میں ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کی احتیاج ہو جیسے جسم حکمت ربانیہ میں میں خارج میں احتیاج الی المادہ ہو ذہن میں مادہ کی حاجت نہ ہو جیسے کہ وہ کیونکہ خالق میں جب بھی اس کا وجود ہو گا کسی مادہ کے ساتھ ضرور ہوگا اور نہ کسی بھی مادہ میں اس کی ممکن کا تصور کر سکتے ہیں حکمت ربانیہ میں خارج اور ذہن میں مادہ کی احتیاج نہ ہو جیسے تمام مباحث معقولات ثانویہ اور علم نبوت و ولایت وغیرہ۔

لو لا اشتغالہ بعلوم اللہ حیات سمعیات سے مراد وہ مباحث ہیں جن کا اکثر مدار لائق سمعیہ پر ہے جیسے مباحث نبوت و ملائکہ اور رب حیث قبولت و تدریج و تدریج اور ہر احوال و غیر ان۔ و هذا هو كلام المتأخرین لئلا کاشف الیہ وہ کلام ہے جو فلسفہ ماہر اسے جیسے کلام سیف الدین آمدی اور امام رازی اور جیسے شرح مواقف و شرح مقاصد اور طوابع کران میں مباحث شرعیہ سے فلسفی بحث زیادہ ہیں۔

وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية و رئيس العلوم الدينية وكون معلوماً متبعاً للعقائد الاسلامية و غايته الفنون بالاعمال الدينية والقيومية وبراہین الحجة القطعية المؤيد، كثرها جالاً ولسان التكميلية۔

## ترجمہ

اور حاصل کلام یہ اشرف العلوم ہے سما کے ہونے کی وجہ سے احکام شریعی کی بنیاد اور علوم دینیہ کا زمیں اور اس کی معلومات کے ہونے کی وجہ سے عقائد اسلامیہ اور اس کی غایت کے ہونے کی وجہ سے دینی اور دنیوی سعادت کے ساتھ کامیاب بننا اور اس کے براہین کے ہونے کی وجہ سے وہ حج قطعی جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ کے ساتھ مؤید ہیں۔

## تشریح

بعضی خواہ قدما کا فہم ہو یا متاخرین کا یہ صورت علم کلام، شریعت، علوم ہے کہ ہر ایک یا عقائد شریعی کی بنیاد ہے اور دیکھنا کہ یہ ہے کہ ہر فن کی بنیاد اس کے موضوع سے واضح ہوتی ہے اور معلوم ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات بارگاہی ہیں اور دیگر مباحث سے اس میں صفا بحث کی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے مطابق یہ درجہ تحقیق کو مضبوط کرتے ہیں اور ساری چیزیں اسکی ذریعہ ہیں لہذا اس کے رئیس علوم اور اشرف العلوم ہونے میں شک نہیں۔ بالکل و فی الجملہ میں فرق ہے ان کا استعمال کثرت کے موقع پر ہوتا ہے اور ثانی کا قلت کے موقع پر ہوتا ہے۔

وما نفل عن السلطان من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو المتعصب في الدين والخلق  
عن تحصيل اليقين والقاصد الى افتناء عقائد المسلمين والعائض فيما لا ينفع السیہ  
من غوامض المتكلمين والالفاظ يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعة.

## ترجمہ

اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا مقول ہے وہ اس کیلئے ہے جو دین کے  
سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کے  
اختلاف کا ارادہ رکھتا چوہاء جو فلاسفہ کی ایسی باتیں سمجھیں جن کی طرف احتیاج نہ ہو وہ تو اس  
چیز سے منع کرنا کیسے تصور ہو سکتا ہے جو کہ واجبات کی اصل ہے اور ان کا مشرود کی قیاد ہے۔

## تشریح

ہمارے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ علم کلام کو  
اشرف العلوم قرار دے رہا حالانکہ بعض سلف سے اس کے بڑھنے کی مخالفت مقول ہے  
جیسے امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: من علی قلبہ الذکر بالعلوم فقد  
تزدق۔ جس کے دین کو کلام سے حاصل کیا وہ زندقہ ہو گیا۔ تو مہنف کے جواب دہا کہ مخالفت ان  
افراد کے حق میں ہے جن کے اندر کوئی مانع موجود ہے یعنی نیت میں غور ہے یا عقل میں غور ہے  
ورنہ اہل الواجبات سے منع کرنا کیسے تصور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت کی مختصر سی شرح بالخط ہو۔  
وما نفل عن السلطان من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو المتعصب في الدين والخلق۔ یعنی  
اس متعصب کیلئے مخالفت ہے جو عقائد حق کا اتباع نہیں کرتا۔ والقاصد عن تحصيل اليقين۔ یعنی  
غبی شخص جو یقین پر نہ کر سکی استدراک کوئے ہوتے ہیں اول میں نیت فاسد اور ثانی میں عقل کی کمی  
ہے۔ والقاصد الى افتناء عقائد المسلمين۔ یعنی جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی نیت رکھتا ہو اس  
کے لئے مخالفت ہے۔ والعائض فيما لا ينفع السیہ۔ یعنی جو غوامض المتكلمين۔ یعنی جو فلاسفہ کی  
ان دقیق بحثوں میں گھسے جنکی فیذاں حاجت نہ ہو۔ خلاصہ کلام سلف کا مہدات اور یہ لہذا ہمارا یہ کہنا کہ  
یہ اشرف العلوم ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

ثم لما كان من علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع  
والتوحيد وصفاته واقبال بشر الانتمال منها الى ما نزل السموات ناسب التحدیر  
الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما  
يتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هو فقال۔

## ترجمہ

پھر چیک کر کے بنیاد محکومات کے وجود سے متعلق کے وجود اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر دستہ مال کر رہے ہیں۔ پھر ان سے تمام سمجھتیں پر تو مناسب ہوا کتاب کو شروع کرنا اختیار کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر جس کا کہ اعلان و اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اور اس کے علم حقیقی ہونے پر تاکہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیع ہو جائے جو کہ مقصود عظیم ہے تو مانیں گے فرمایا۔

## تشریح

یہاں سے حضرت شارح علیہ الرحمہ اعتراف کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعراض یہ ہے کہ علم کا ہر کام و انواع ذات و صفات ہیں مگر مصنف نے یہ کیا شروع فرمایا قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة اذ یہ تو شروع عن الہوت ہے ؟

جواب یہ بات تو مشکوک ہے کہ دامعزذ والواسطہ پر مقدم ہوتا ہے مشتمل مباحثہ خود تک رسائی کے لئے پہلے کھڑکی خراب اور آفتاب کو جاننا ضروری ہے اس کے لئے سطحین اسکو پہلے بیان فرماتے ہیں اور پھر کتاب الذکر کی تعریف جات اور جس سے واقفیت احکام شرعی کی معرفت کا ذریعہ ہیں اسلئے تعقیبات کی بحث کو اصولین مقدم فرماتے ہیں ہم کام کے اندر کی محنت کے وجود سے وجود صالح اور اس کی صفات و افعال تک رسائی ہوتی ہے اس لئے واسطہ کو مقدم کرنا ضروری ہوتا تاکہ واسطہ کو ثابت کر کے ذوالواسطہ اور مقصد وصلی کو ثابت کیا جاسکے۔

یہ تعقیب شرعی جو کہ اللہ عزوجل نے شروع فرمایا ہے میں ہمیں پوری کے مصنف کا مقصد شروع ہوتا ہے اور شارح اس کی شرح کر سکتے۔ اب ہم سبق کا خلاصہ پہلے اور جس عبارت بعد میں عرض کریں گے۔ و کذا فی حقیر الذکر باللہ تعالیٰ و اقولک و الیہ المرجع محمد یوسف غفرلہ تاذی



بسم اللہ الرحمن الرحیم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حضرت مولانا اسم صاحب نانوتوی نے اپنی تفسیر میں مفقود جگہ اسٹاد فرمایا ہے کہ مذہب یہ نفل سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان اور نبات و غیرہ موجود ہیں اور انکی کچھ حقیقتیں ہیں جنکو انسان جانتا ہے اور ان کا علم رکھتا ہے۔ جیسا کہ اس پر بھی جو مناسب ہے کہ یہ مرد ہے۔ عورت ہے یہ یہ ہے یہ وہ ہے۔ اور وہ ہے یہ پانی ہے وغیرہ مگر ایک فرقہ صوفیہ فائز ہے جس کی پھر تین شاخیں ہیں غلابہ۔ غلابہ لاادریہ۔ یہ خالق اشیا کا وجود حق اشیا کے علم کا انکار کرتا ہے اول برہانہ خدائی کہتا ہے کہ جب ہمارے مجال کے تائید ہے ہم نے جس چیز کو حسی سمجھا وہ ایسی ہے اور ثالث کہتا ہے کہ ہمیں علم نہیں ہے کہ کیا حقیقت ہے جو انکار انکی یہ بات سراسر حماقت ہے۔ انکار یہ جہات ہے جس پر اس کے فکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور اثبات مذہب کیلئے مہموری ہے کہ حق تعالیٰ ایشیا کا نبوت ہو اور ان کے علم کا تحقیق ہو تاکہ پھر اس کے ذریعہ علم کے اسباب کو بیان کر کے مفادہ اہلہ کو بیان کیا جاسکے اس لئے حق تعالیٰ نے اول سوسلطانیہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ شہادہ کی تحقیق ثابت رہا اور ان کا علم بھی تحقیق ہے لہذا سوسلطانیہ کا اختلاف ہے یہ اس کے بعد ثابت اس حق تعالیٰ کی شریعت کرتے ہوئے اول حق تعالیٰ کی شریعت کرینگے اور اس کے مطابقت پر انصاف و حقیقت فرمائینگے پھر حقیقت پر کلام کریں گے پھر سوسلطانیہ کی تردید کریں گے۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

قال اهل الحق - یعنی اہل حق کہنے ہیں کہ ہر موجود حق کی مابیت نفس الامر میں موجود ہے اب حق سے مراد اہل سنت و اجماعت ہیں جو فرقہ ناجائز ہے بلکہ حق اس ان عراق و شام اور اکثر اطراف عالم میں اشاعہ اور تبارک و تبارک نہیں، تردید کیجئے کہ جانتے ہیں ان دونوں میں جو بعض مسائل میں اختلاف ہے (کہ حق تعالیٰ نے) لیکن اجماعی، عقائدات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو خاص یا کافر کہتے ہوں۔ قال کہ معقولہ و نکتہ اب کے تمام مسائل کا مجموعہ ہے یا صرف اختلافی المسائل یا ثابت و العہد ہر مستحق شمس ثانی میں اہل حق سے مراد فرقہ سوسلطانیہ کے علاوہ ہیں یا صرف اہل سنت و اجماعت مراد ہیں۔

اعتراف - اہل سنت کے علاوہ دوسرے فرقے جو سوسلطانیہ کے علاوہ ہیں وہ بھی ثبوت حقائق شہادہ کے قائل ہیں تو اس کو صرف اہل حق کا عقولہ کیوں کہنا چاہیے؟

جواب - اہل سنت و اجماعت کے علاوہ کو ذکر نہ کرتے ہوئے یعنی صرف اہل حق کو ذکر کرنا غیر اہل حق کی شہادہ میں - لاشعری وجہ سے ہے۔

وہو الحکم المطلق لواقع - جو کام حق ہے، حکم سے مراد بجا یا باطل اسناد لہذا فی امر آخر ہے مطابق مغالط سے ہم معمول کا جہت ہے، واقع سے مراد وہ فعلیت ہے جو کام فہم کی نسبت کے لئے ہوتا ہے یا عاقل و غیر نفس الامر۔ یہاں سے شارح حق کی تعریف کر رہے ہیں کہ حق وہ کلام ہے جو واقع کے مطابق ہو یعنی جب ہوں گے کہ مطابق تو سمجھنا اور اگر اس معمول کا جہت ہو جائے تو پھر معنی ہوں گے کہ حق وہ کلام ہے کہ واقع میں کے مطابق ہو، علامہ خیالی کہتے ہیں کہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہم نے کلام انظم میں اس کی سب اقسام بیان کر دی ہیں، جس کی تفصیل میں ناہمل لا پوری فرماتے ہیں واما بحصول ثلاث الزوائد، ملاحظہ! تحفۃ ای الحکم المطلق لواقع من حیث انت مطابق لواقع یعنی حق اور صدق کی تعریف میں فرق کرنے ہوئے اگر مطابقت کا واقع کی ہر سب سے اعتبار کریں گے تو حیثیت کی قید کا کلام کو جاننا کہ حق وہ کلام ہے کہ واقع اس کے مطابق ہو اس حیثیت سے کہ واقع اس کے مطابق ہے اور نہ تو حق کی تعریف صدق پر ہی صادق، نیکی یعنی صدق وہ کلام ہے جو واقع کے مطابق ہو جس لئے کہ باب مغالطہ کے خاصہ کی وجہ سے مطابقت میں تسبیح و تعجب کرنی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مطابق ہو حیثیت کی قید کے بعد صدق کی تعریف حق پر صادق نہیں، نیکی کیونکہ صدق کے اندر حکم

مطابق ہونگی وجہ حیثیت سے ہے اور حق کے اندر مطابق ہونگی حیثیت سے ہے۔

بطریق علی الاحوال والاعتقاد والاحیان والاعتقاد باعتبار اشتغالہا علی ذلک یعنی بوجہ جاتا ہے حق اور باطل پر اور عقائد پر اور ادیان پر اور مذہب پر ان کے (ان چاروں کے) متعلق ہونگی وجہ سے سر پر دینی حق پر دینی حق کا اطلاق اور باطل پر جو کلمہ کہا جائے قول حق اور عقائد پر جو کلمہ کہا جائے وہ عقیدہ حق اور ادیان پر جو کلمہ کہا جائے وہ عقیدہ حق، اقول سے مراد فقہاء یا فطو ہیں۔ بالفاظ دیگر اقول سے مراد مرکبات کلمہ ہے لہذا مرکبات غیر کلمہ اور مفردات برحق کا اطلاق نہیں ہوگا۔

عقائد عقیدہ کی جمع ہے بمعنی معتقد یعنی جس کا عقائد کے، بعض نے عقیدہ کی تفریق یوں کی ہے ہئی القصد الماخوذ لاعتبار ضرورت بل باعتبار اولیٰ القصد یعنی عقیدہ وہ عقیدہ ہے جو استدلال یا عقیدہ سے حاصل ہو نہ کہ بدایت بعض نے یوں تفریق کی ہے کہ عقیدہ وہ عقیدہ ہے کہ اس کا جہتہ والا بخلاف قلب سے اس کا اعتقاد رکھنے اور اس کے انکار کو گناہ سمجھ۔ ادیان دین کی جمع ہے دین اُن تقبیہ یا عقیدہ یا عقائد کا مجموعہ ہے جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو مذہب فقہ تبلیغ کا دعویٰ ہو خواہ اپنے دعویٰ میں سچا ہو یا جھوٹا۔

مذہب مذہب کی جمع ہے، مذہب اُن تقبیہ کے مجموعہ کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو ان تقبیہ کو مستند دان و استنبطہ کے ساتھ ثابت کرنے کا دعویٰ ہو۔

بعض نے حق کے اندر اس سے بھی زیادہ تمہید کی ہے کہتے ہیں کہ حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کے اندر انکار کی گمانش نہ ہو خواہ اعیان نامہ یوں یا اقوال یا افعال جہتہ۔ اور حق، حق نامہ سے ماخوذ ہے جب بولتے ہیں کہ جب کوئی چیز ثابت ہو اور ایسی سے آگے نہ بڑھے "ثبوت حق" ای حکم انسیج یعنی جس کی بنائی مضبوط ہو ایسے کلمہ کو ثبوت حق بولتے ہیں۔

اعظم الفرح :- حق کا اطلاق ان چاروں چیزوں پر کیوں ہوتا ہے ؟

جواب :- باعتبار اشتغالہا علی ذلک یعنی جو کلمہ چاروں امور حق پر مشتمل ہیں اسی وجہ سے اُن برحق کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ اخلاق من قبیل اخلاق الجور علی کل ہے یا یا اشتغال من قبیل اشتغال کل علی الجور ہے۔ اول کی تشریح جیسے عقیدہ حق یہ ایک عقیدہ ہے جس کے دو جز ہیں، ایک عقیدہ جو حکم علیہ ہے دوسرے جو معلوم ہے، تو عقیدہ کے ایک جز یعنی حق کا اطلاق کل پر کر دیا تو یہ اطلاق الجور علی کل ہے۔ دوسرے کی تشریح یہ ہے کہ عقیدہ حق یہ ایک عقیدہ ہے جس کا ایک جز حق ہی ہے تو یہ عقیدہ حق کے اور پر مشتمل ہے جو اس کا جز ہے یہ اشتغال کل علی الجور ہے۔

قلک :- الاشتمال علی اربعة النواجز الاول، الاشتمال علی الجور (الثانی، الاشتمال

الموصوف علی الصفہ (الثالث، الاشتمال علی الظروف (الرابع، الاشتمال علی المعانی

علو لسان۔ کذا فی حوالہ فی النورۃ النبیۃ تحت قولہ ہوما امتثل علی حکم الفاعل علیہ  
**تنبیہ**۔ اس مقام پر شروع شرح عقائد اور توحیدی میں من لایرک کلام کیا جاتا ہے وہ غیر من باب  
 معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حق کا ان امور پر صدق لیا نہیں کہ اس کو من قبول تسمیہ بدو یا امور اسم الحق  
 قرار دیا جائے، شاید کوئی بھی صدق نہیں کہ اس کا فاسد ہو سکے کہ حق جو اس کا امور پر صدق مذکور ہو اس سے  
 کسی کو مراد لیا جائے۔ جب یہ بات سمجھ لیں تو پھر یہ دیکھ کر حیرت منگ جائے کہ منصف حق کا طلاق ان  
 امور اور جہ پر ہو جائے۔ فقہ کی نائض رائے میں تقدیر فایت دل بولی جائے دیکھیں علی میں انکس  
 اور جو صفت یا ٹیٹل یعنی کمال مراد لیا جائے یعنی حق کا ان امور پر صدق پر تامل نہ ہے یا حق ان امور  
 از جہ کی صفت واقع ہوتا ہے۔ وَ لَکُمُ الْعِلْمُ بِالْقُرْآنِ وَ عَمَّا نَصَبُوا وَ احْتِکَمُوا۔

و یقالہ علی اطل۔ اور حق کا مقابل یا حل بہتا ہے یعنی حق کہ خدا یا حل آتی ہے یا حل ہو  
 برعبرہ الطلاق ہوتا ہے۔ مقابل میں چار قسمیں ہیں ۱۔ تقدیر فی النہدین ۲۔ مقابل النہدین ۳۔ تقدیر  
 النہدین ۴۔ مقابل النہدین۔ و اما الصدق فی فہم شارح فی الذل فوالی خاتمة بہر جاں  
 صدق و دشمن ہو رہا محض ہو کہ قول کے اندر۔ یعنی صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہی ہوتا ہے لہذا  
 قول صادق و کہیں سے مگر عقیدہ حادوثہ نہیں کیا جائیگا۔ منصف کے کلام میں لفظ شیوع اور غیبت  
 سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ صدق کا طلاق غیر قول پر بھی ہوتا ہے اگرچہ قول کے اندر اس کا  
 اطلاق نادر ہے۔ حال تئید فی حوالہ فی المطالع یہ صفت بھی منھا انفعول المطالع و انعقد  
 انطالق۔ یعنی حق اور صدق دونوں قوں مطابق لواقع اور عقیدہ مطابق لواقع کی صفت واقع  
 ہوئے ہیں۔ بہر جاں شارح کے کلام سے یہ بات واضح ہے۔ انھوں نے حق و صدق میں جو فرق کیا  
 اس اعتبار سے حق اور صدق میں علوم خصوصاً عقلی کی نسبت ہے۔ واقعاً جلد انکس اور صدق  
 کا مذہب کذب ہوتا ہے۔ صدق کی جو تعریف میان کی گئی ہے کذب کی تعریف اس کا عکس ہے یعنی کذب  
 کہتے ہیں کہ مسکر واقع کے مطابق نہ ہو۔

و قد یفرق بینھما بان المطالعة تعتبر فی الحق من جانب الواقع و فی الصدق من  
 جانب الحکم۔ اور کہیں فرق بیان کیا جائے ان دونوں فرق صدق کے دو ہیں اس میں جو فرق  
 معاجرت کا اعتبار کیا جائے حق کے نہ صدق کی جانب سے۔ و صدق کے اندر حکم کی جانب سے منصف  
 نے قد تعلیلہ مفارح پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ فرق ان دونوں کے درمیان  
 کم کیا جائے بلکہ حق و صدق عموماً ایک معنی کے لئے مستقل ہیں یعنی انھما انفعول لواقع  
 میں شائع ذراخ اور متعارف ہے اور جہاں فرق کیا جائے تو وہ صرف تفریق سے کہ تفسیر کے اندر اگر  
 اس کا کمال کیا جائے کہ واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا مذہب کذب ہے کہ حکم واقع کے مطابق

ہے تو صدقاً ہے۔ **اعتراف**۔ اس اعتبار و انتہوت، معافیت و تہذیب، حکم کا کوئی حقیقت علم کی صفت ہے نہ کہ واقع کی اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا واقع کی صفت ہے لہذا حق کی یہ تہذیب کرنا غلط اصل ہے۔

**جواب (۱)**۔ اس کا جواب علامہ محمد الدین نقضانی نے مطول کے اندر یہ دیا ہے کہ مطابقت، الواقعہ و واقعہ کے سنی ہیں تو ان کے مطابقت، بطریقہ الواقعہ یعنی حکم کا اس حیثیت سے ہونا۔ مطابق ہونے کے باوجود تو کون حکم کی صفت ہے مگر چونکہ صفت مرکب ہے مفرد نہیں ہے اس وجہ سے اس سے صفت کو مشتق مان کر حکم پر حمل نہیں کیا جاسکتا، تو معلوم ہوا کہ منعوت بالظاہریت یہاں پر بھی حکم کی ہے نہ کہ واقعہ، اسی کو علامہ خیاضی نے سہ طریق بیان فرمایا ہے کہ مطابقت تہذیبی اگرچہ واقع کی صفت ہے لیکن مطابقت واقعہ ایاد سے معنی مفہوم ہو رہا ہے جس میں وہ انطافہ، انتفاء، باطل کر میں اس اعتبار سے مطابقت حکم کی صفت ہے اسی وجہ سے تو یوں کہنا صحیح ہے: **الحکمہ و وصف لمطابقت الواقعہ امتیازاً**

**دوسرا جواب** سید سند کے یہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت الواقعہ للحکمہ کو حکم کی صفت قرار دینا باطل ہے۔ نیز اس کی تفسیر کون الحکمہ بحث، مطابقت الواقعہ سے کرنا بہت ہی نازیبا ہے۔ نیز مطابقت الواقعہ، کون انکر بحیث یہاں واقعہ الواقعہ، کو مستلزم ہے اور استلزام درجہ ہے اور اتحاد اور چیز۔ البتہ اس کو قیوم کے تسارع اور ان کے اتحاد پر حمل کیا جائے کیونکہ ولادت تو غلط کی صفت ہے اور قیوم سامع کی صفت ہے نہ راول سے یہ معنی بطریق ہم ظاہر ہوتے ہیں، بہر حال سید سند کی اس تحقیق سے بھی ثابت ہوا کہ منعوت، لمطابقت حکم ہے نہ کہ واقعہ۔ **اور اللہ اعلم و سیر الوافی**

**تحقیق اولیٰ الاشیاء ثابتہ**۔ اسٹیڈر کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی ممکنین کا قول ہے کہ بدایہ مقرر حکم کرتی ہے کہ ہر شے موجود شے کی بہت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہیں، کھانے کی دینی ہیں مثلاً انسان درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں وہ بعض خیل و دھم منس ہیں جیسا کہ غزالی نے کہے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ جس چیز کو کہے جیسا خیال کرنا وہ چیز دینی ہو مثلاً اگر ہم درخت کو لسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کہو اور سمجھ لیں تو وہ اور ہو جائے جیسا کہ غزالی کی ہی رائے ہے۔ **حقائق**۔ حقیقت کی جمع ہے لفظ کو جس معنی کیلئے، و لفظ نکالیا ہوا اگر دینی معنی مراد لئے جائیں تو اس کو حقیقت کہتے ہیں، حقیقت ہر ذی فاعل حق الشیء اذا ثبتت ہے صفت مشبکہ کا صفت ہے اور لا صفت ہے اسمیت کی طرف مستقل کر نیئے لئے ہے۔ **اشیاء**۔ فاعل کی جمع ہے شے اصل میں متعدد ہے کہیں اسم مفعول کے معنی ہیں مستغن ہوتا ہے اور بھی اسم فاعل کے اگر مفعول کے معنی میں مستقل ہو تو اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا جیسے کہ اللہ علیہ السلام شق فاعل اور اگر اسم فاعل کے معنی میں مستقل ہو تو اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست ہے جیسے آگاہی کبر شہادۃ کے اندر ہے

اور کسی شے سے ملحق وجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں حقیقت شئی سے مراد عین شئی ہے اور ترکیب اضافی سے جو لغات معلوم ہو سکتے ہیں، فخر اعتباری ہے جیسے نفس الشیء عین الشیء۔ ذات الواجب حقانی اور الوجب بالمعنی منسوب کے اندر ہے یہ گفتگو احادیث بیانہ مراد لینے کی صورت میں ہے اور اگر اس کو انفرادی المعنی یعنی الاسم مراد لیا جائے تو پھر تعاریفی نہیں رہتا صرف اسم و معنی کا فرق باقی رہتا ہے۔ استیلاء کے اندر پارہ مذاہب میں اس کا قول ہے کہ یہ شئی کی معنی ہے جیسے انبیاء ضعیف کی معنی ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ استیلاء غیر منصرف ہے اور جو جمع افعال کے وزن پر آتی ہے وہ منصرف فعلی ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ قرآن کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے جیسا کہ سر اول کو معراج کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف کہا گیا ہے (۲) تحلیل و تیسب یہ کا قول ہے کہ یہ معنی ہیں بلکہ اسم جمع ہے بروزن ظرفاء، اس کی اصل تعلق شیاء و دہرزدہ کے ساتھ و درمیان میں الف پھر اس میں قلب ہے کر دیا گیا یعنی جیسے جزو کو ضرور میں سے گئے اشیاء ہو گئے، الف تائید کی وجہ سے غیر منصرف ہے (۱) مذہب فخر فرما کہ شئی بروزن جنین کی معنی ہے پھر اس میں تخفیف کر کے شئی کر لیا گیا بروزن تائید پھر مذہب ضعیف اس کی معنی اشیاء یعنی بار کے بعد جزو پھر الف جزو لائی گئی بروزن انظار، پھر تخفیف پہلی جزو کو بار سے بدل کر حذف کر دیا گیا اشیاء ہو گیا بروزن اضطرار جزو تائید برائے تائید ہے اسی وجہ سے غیر منصرف ہے (۳) اخفش کا مذہب ہے کہ شئی بروزن فعلی کی معنی ہے اس کی معنی اشیاء لائی گئی جیسا کہ فخر کا مذہب تھا پھر اسی طرح تخفیف کی گئی (۵) مذہب یہ ہے کہ اضطرار کے وزن پر اس اشیاء شئی بروزن فعلی کی معنی ہے جیسے عادی کی معنی اشد قرار ہے، پھر فخر کے مذہب کے مطابق تخفیف کی گئی استیلاء ہو گیا۔

ثابت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء موجود ہیں اور ایسے خیالات نہیں ہیں کہ جن کو موجود سمجھا لیا جائے حالانکہ وہ موجود نہ ہوں جیسے ریت کو بانی سمجھا جائے اور جیسے وہ اشخاص جن کو اسام کا مفعول دیکھا ہے اور مثل ان خطوط اور سب کے نہیں کہ جن کو چاند دیکھنے والا دیکھتا ہے۔

اعتراف ہے۔ مصنف کو اتنا کافی تھا کہ وہ الاشیاء ثابت نہ کہہ دیتے، لفظ طاعتی کے لئے میں کہ فائدہ ہے؟

جواب ہے۔ اگر لفظ طاعتی کو نہ بیان کر دے تو فرقہ عندہ پر مکمل رد نہ ہوتا۔  
جواب ہے۔ لفظ طاعتی کے بیان کرنے میں تاکید کا فائدہ ہے کیونکہ لفظ حقیقت میں تحقق کی جانب اشارہ ہے جو ثبوت کے ہم معنی ہے۔



## تحقیق

لفظاً ماہیت اور حقیقت کے جنہ معنی آتے ہیں، ماہیت کے تین معنی ہیں (۱) ماہیت وہ جو ماہی کے جواب میں بولی جاسکے یعنی سائل ماہی کے ذریعہ سوال کرے تو جواب دینے والا اس لفظ سے جو آیدت جو ماہیت پر دلالت کرتے ہیں (۲) قوام شئی جسکو ماہی نامی ہو جو سے تفسیر کیا جاتا ہے، اس صورت میں ماہیت شئی میں ختمی ہوتی ہے (۳) ماہیت وہ امر کلی ہے جو اصل فی العقل ہو لیکن اعتبار کے موجود خارجی کے اور حقیقت کے وہ معنی آتے ہیں (۴) یعنی ماہیت (۲) ماہیت وجود خارجی کے اعتبار کرنے کے ساتھ دوسرے معنی کے اعتبار سے حقیقت العبادہ نہیں کیا جائیگا بلکہ ماہیت العبادہ کا جائیگا۔ حقیقتہ النقص و ماہیتہ مما یفقد الشئی ھو کھوشی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ ہے جس کے سبب وہ ختمی الشئی ہے (نکریب) — حقیقت معنات، اشئی معنات الیہ، معنات اپنے معنات الیہ سے ملکر معنات علیہ، اور حقیقت عطف، ماہیت معنات، معنات الیہ، معنات اپنے معنات الیہ سے ملکر معنات علیہ اپنے معنات سے ملکر معنات، آسمان موصول، اب حرف جار، ضمیر جس کا مرجع ماہی ہے مجرور جار ہے مجرور سے ملکر متعلق ہوا کیونکہ نقل، نقص، خدو، کے، الشئی نقل ناقص کا اسم ہو ضمیر مرفوع دل پر کے نقص دوسری منصوب خبر کیونکہ ضمیر مرفوع و منصوب کیلئے اور منصوب کو مرفوع کے سے مستعار لینے یا کیونکہ نقل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے ملکر محمول اسمیہ خبر پر موصول اپنے خدو سے مل کر خبر، مبتدا اپنی خبر سے مل کر محمول اسمیہ خبر پر موصولی ماہی کا موصول ہے اور آہر اپنے سبب کے ضمیر کا مرجع ماہی ہے (ف) حقیقتہ الشیء و ماہیتہ، الہے شارح نے یہ اشارہ فرمایا کہ حقیقت و ماہیت کے ایک معنی ہیں اور یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں، ان دونوں میں مضموم و استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پھر آگے میں کہ شارح نے اپنے قول وقف بقالی ات ماہیہ، بلکہ اس طرف اشارہ کیا کہ یہ دونوں معنی بالذات اور اعتبار بالاعتبار ہیں۔

## اعراض

حقیقت کی یہ تعریف علت علیہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ فاعل کے سبب ہی فعل کا وجود ہوتا ہے۔ جواب — فاعل تو وہ ہے کہ جس کے سبب سے وہ شئی موجود ہوتی ہے، اور حقیقت ختمی وہ ہے کہ جس کو وہ سے وہ شئی کہلے کی مشق ہے یعنی اس کے کلام کے اندر کوئی کام کرنا یا اسے کام کا اثر نہ ملے یہ نہ کہ قول محقق کے مطابق ماہیت متعلق جاعل کی خفا کی نہیں ہوتی مثلاً شریح کی حقیقت ردائی اور شور ہے کہ ان دونوں چیزوں کو جو سے فریب ہے تو جس چیز سے کسی شئی کا وہیت وہ اس کی حقیقت کہہ سکتی ہے۔ کالجوان انسان لفظ انسان جیسے جو ان لفظ ہے ان کے لئے۔ جو ان لفظ انسان کی حقیقت و ماہیت ہے جس کے بغیر انسان کا تصور بالکل نہیں ہو سکتا کتب منطق میں مشہور یہاں ہے کہ جو ان لفظ انسان کی حقیقت ہے۔ حالانکہ یہ بات محل بحث ہے کہ جو ان لفظ انسان کی ماہیت ہو اگرچہ منافقہ اسکو مدحی در حد نام کہتے ہیں، جس غریب اور فہل قرعے جو ماہیت مرمب ہو منافقہ

اسکو حقیقی قرار دیتے ہیں تو حیوان انسان کی جنس قریب اور مطلق اس کی فعلیت قریب ہے باری و پرورد  
حیوان مطلق کو انسان کی حقیقی اور حتمی کہتے ہیں۔

**اعتراف** :۔ تم کو انسان کیلئے عارضی ہے نہ کہ ذاتی تو پھر حیوان مطلق انسان کیلئے حتمی ہے اس کی  
ہے جبکہ حد اس کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو ؟

**جواب** :۔ جیسے گندم کی تعریف حیوان مطلق سے، اور گھوڑے کی تعریف حیوان مطلق سے کی جاتی ہے  
ان کی تعریف حیوان مطلق سے بیان کر دتی اگرچہ لفظ و جنس ہمیل معنیات ہیں۔ کیونکہ سادہ کلام  
مستندین طلبہ کو سمجھانا ہے ایسی تعریف سے جو عام و خاص سے مرکب ہو اور اپنے افراد کو جامع و  
کلی کی حیثیت کو بیان کرے۔ ہذا اب کوئی اعتراض نہیں رہے گا۔

**اعتراف** :۔ انسان کی تعریف جامع مطلق نہیں کیونکہ گوئی اس سے خارج ہو جائے کہ وہ مطلق  
نہیں، اور اگر ضمیمہ کو پڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جائے کہ وہ نہ مطلق نہ حیوان ہے بلکہ اسکو  
سہی حیوان مطلق کہنا چاہیے،

**جواب** :۔ لفظ سے مراد صحت بولنا ہی نہیں ہے، بلکہ لفظ کہنے میں انسان کا اس وصف پر ہونا۔  
اپنے انی الفہم کو نوادریک خواہ کلام سے یا اشارے سے یا کلمہ کر لیا کہ گوئی حیوان مطلق میں داخل ہے اور  
طریق خارج ہو گیا کیونکہ اس کی اول زمانی الضمیر کی تہذیب نہیں ہے بلکہ جو اسکو نوادریک اس کا اہل رہے۔  
**جواب** :۔ لفظ سے مراد محقق تو اس کے مطابق کیا کہ جائز ہے لہذا پھر تعریف جامع و کلی  
کو گوئی اگرچہ درست نہیں مگر کلیات کا ملنے و نہ ملنے سے کہ طوطا۔

**اعتراف** :۔ انسان کا پچھلے بولنا ہے نہ کلیات کا علم رکھتا ہے لہذا تعریف جامع مطلق نہیں۔ یہی کیونکہ انسان  
کا پچھلے حیوان مطلق ہونے سے غارت ہو گیا۔

**جواب** :۔ لفظ سے مراد عام ہے خواہ بالفضل ہو یا بالقوة لہذا وہ پچھلے نہ صحت رکھتا ہے نہ  
کی بھی اور عام کلیات ہونے کی بھی۔

**اعتراف** :۔ حیوان مطلق تو فرشتوں پر ہی صادق آتا ہے کیونکہ فرشتہ جامع الہی ہے اور وہ مطلق انسان  
کے اندر بھی موجود ہیں لہذا ان کو بھی حیوان مطلق کہنا چاہیے۔

**جواب** :۔ حیوان سے مراد جمہالی ماس ہے اور لاکھ لاکھ کے نزدیک مخلوقات ہیں لہذا حیوان کی تعریف  
ان میں صرف وہی نہیں ہے اور اگر ان کو ایسا تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان میں انوار و بڑھوتری، جنس ہے تو  
حیوان کی تعریف اب بھی صادق نہیں ہے۔

بغلاف مثل الفاحش والذائب معاً بمن تصور الانسان بنوہ فان من العوارض۔

## ترجمہ

بجلاف مذہبک اور کاتب کے مثل کے ان چیزوں میں سے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ وہ عوارض میں سے ہے۔

یعنی جو چیز عہدیت میں سے ہو ذاتیات میں سے نہ ہو اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا۔

وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار حقيقة وباعتبار شخصه هو شيء و مع قطع النظر عن ذلك ما حسي لا۔

## ترجمہ

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ وہ شئی ہوئی ہے اپنے طالع میں متعلق ہو نیکی اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے شخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

## تشریح

ماہر الشئی ہو ہونا اصل فہرت ہے ماکون بالشیئی شیا یعنی کوئی چیز جس کے وجود وہ شئی کہلنے کی مستحق بنی ہے مہیسی مقوم شئی، پہلا مکرر اسے فعل ہے اور دوسرا مکرر اس کا مکرر ہے جس کا مرجع الشئی ہے برائے اظہار کلمے مشی کے جو کہد یا جاتا ہے۔ شارح نے ماہیت اور حقیقت اور ہویت کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کا وہ اصل یہ ہے کہ اسی ماہیت کو خارج میں متعلق ہو نیکی اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جیسے حقیقت ان، ان، حیوان، ناطق، جو خارج میں موجود ہے۔ راسی ماہیت کو مشفق ہو نیکی اعتبار سے ہویت کہتے ہیں جیسے زید، اکبر، خالد وغیرہ میں حیوان، ناطق ہے اور خصوص تشخصات کے لکھ کر رکھ لے اور جہاں ان دونوں باتوں کا کوئی کماؤ نہ ہو وہ ماہیت ہے جیسے بیت، غار۔

والشئ عندنا هو الوجود۔ یہاں شارح شئی کی تعریف کر رہے ہیں کہ بل حق کے نزدیک جو چیز بھی موجود ہو وہی شئی ہے یعنی معدوم حقیقت شئی نہیں ہے البتہ معتقد ہر ایسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقت شئی کہتے ہیں مگر فرماں باری خلقک من قبل ولم یکن شیا سے اہل سنت کی تائید ہوتی ہے۔ والتفصیل فی آخر الكتاب۔

والشئوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معاً كما قد بينى المصنف۔

## ترجمہ

ورہوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی یہ ہیں المتصور ہیں۔

## تشریح

یعنی ثبوت اور کون اور وجود اور تحقق کے ایک ہی معنی ہیں یعنی الفاظ مترادف ہیں۔  
سوال :- ان کے معنی کیا ہیں؟ جواب :- معنی ان کے بدیہی ہیں جس کی تفریح کرتے  
کی ضرورت نہیں ہے۔

ہاں قبل فالحکم بثبوت حقائق الاشياء يكون نوعاً بمذلة قولنا الامور الثابتة ثابتة۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا مکمل لغو ہو گا ہمارے قول  
الامور ثابتہ کے مثل۔

## تشریح

یہاں سے شارح غیر الزم یہ فرماتے ہیں کہ ثبوت و تحقق وغیرہ عقائد کے معنی ایک ہیں  
تو ثابتہ کا حقائق الاشیاء پر محض درست نہیں ہو گا اس لئے کہ مکمل کیلئے موضوع اور  
عمول میں تین وجہ اتحاد اور تین وجہ تغایر ہونا چاہئے، اور جب تحقق اور ثبوت کے ایک معنی ہیں اور اسی  
تحقق سے حقائق یا خود سہ تو حقائق الاشیاء الثابتات ثابتہ کے مثل ہو گیا اور شئی کا اپنے نفس پر محل  
درست نہیں بلکہ اس کو لغو شمار کیا جائے گا۔ لہذا منصف کا یہ کلام بھی لغو ہو گیا۔

قلنا ان المراد به ان ما نعتقد في حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس  
والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا  
كلام مفيد وما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انما ابو الفهم  
وشعري شعري على الخلف۔

## ترجمہ

ہر جواب میں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جسے اربعوں ہم حقائق اشیاء ہونیکا اعتقاد  
رکھتے ہیں اور جس کا ہم حقیقت ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا  
اور آسمان و زمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود  
اور یہ کلام مانع کلام مفید ہے۔ بملاقات الطہارۃ دلائل پیش کر سکی، حاجت ہوتی ہے :- ہر  
قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے اور نہ ہمارے قول انما ابو الفهم وشعري شعري کے مثل ہے جیسا کہ اوپر  
نہیں ہے۔

## تشریح

شارح اعتراضات سابق کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق کے لغوی معنی  
مراد نہیں بلکہ اصطلاحی معنی مراد ہیں اور ثابتہ کے لغوی معنی مراد ہیں لہذا دلائل کے لئے

من و ہر انکو اور من و ہر اعتبار ہوگا جو حمل کیسے تھوڑی ہے۔ ثواب عترتیں مذکور و در ہوگا۔  
 اسی مفہوم کو انھوں نے ایسے ادا کیا ہے جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء پر ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم فقط ناموں سے موزوم کرتے ہیں وہ خیالات و وہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس کی مثال بعید واجب الوجود موجود نہیں سمجھو حالانکہ یہاں حمل درست مان لیا گیا ہے حالانکہ بظاہر وہی خرابی یہاں پر بھی موجود ہے کیونکہ واجب و موجود دولتی ایک ہیں۔ لیکن چونکہ مراد یہ ہے کہ جس ذات اقدس کے بار میں ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واجب الوجود ہے وہ خیال محض نہیں بلکہ موجودی کا واسطہ ہے تو جب اس کو درست مان لیا ہے تو ایسے ہی حقائق اشیاء کو بھی کلام مفید ماننا ہوگا۔

یعنی حقائق اشیاء تابتہ اس کلام مفید ہے کہ جسکو درست ماننے کے لئے معمولی ہی تاویل کافی ہے ورنہ اس کلام خود اسکی صحت کو بیان کرنے کے لئے کافی ہے کہ لاکھنی اور کتابت ثابث یہ کلام ہی خوب ہے اور انابوالنعم و شعری اگرچہ خوبصورت نہیں ہے لیکن تاویل کرنے کی حاجت پیش آئے گی یعنی شعری اور ان شعری لیا معنی۔ یعنی شاعروں کے کہ میرے اوپر بڑا ہے کہ انفر نہیں پڑا میں جیتے پہلے عمرہ شہر کیا محتاج بھی عمرہ شہر کہتا ہوں تو دیکھئے کہ اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آتی، ہماری اس تقریر سے یہ بھی متحکم ہو گیا کہ ثابث۔ ثابث کا جو کلام مفید ہے اور انابوالنعم و شعری کا کنگشتن ربیب محتاج الی لہیان سے ہے، بالفاظ دیگر یہ لفظ شرمزب ہے۔

**سوال ۱۔** شعری شعری، یکس کا شعر ہے؟

**جواب ۱۔** یہ ابوالنعم کا شعر ہے جو قدار اسلامین میں سے مشہور شاعر ہیں، انھوں نے اپنے ان اشعار میں اپنے خواب کا نقشہ کھینچا ہے، کہتے ہیں کہ

شہر دہری، حسن قہر دہری، تمام عینی و فوادی بسری

مع العفاریت بارض قہر، ابوالنعم و شعری شعری

یعنی شہر کیسے ہے میری بھلائی یعنی اشرافی بچہ کو اسکی جڑاؤے گا، میرا سینہ کتنا حساس و دھمکے ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل رتوں رت سیر کرتا رہتا ہے، حیات اور پیروں کے ساتھ چلنے و چلنے میں اور میں ابوالنعم ہوں اور میرے شہر بھی ایسے ہی ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

و تحقیق ذلک ان الشیء قد یكون لہ اعتبارات مختلفہ یلکون الحکر علیہ شیء و عقیداً بالظن  
 الی بعض تلك الا اعتبارات دون البعض کا لسان اذا اخذ من حیثہ از جسم و کار الخ  
 علیہ بالحوانیہ مفیداً و اذا اخذ من حیث انہ حیوان ناظر کان ذلک لغو۔

## ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ کسی کے کسی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، ہونگے اس پر کسی شئی کا حکم لگانا مفید ان اعتبارات میں سے بعض کا لیا کر کے ہونے کے بعض کا جیسے انسان جب اس کا لیا لیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگا، مفید ہوگا۔ اور جب کا لیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

## تشریح

شراح اسی جواب سابق کو دوسرے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک شی شخص بیٹا ہے اور باپ دادا شوہر، استاد، شاگرد ہے لیکن اعتبارات مختلف ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگا نہیں گئے تو خرابی پیدا ہوگی۔

ایسے ہی مثلاً آپ نے انسان حیوان کہا، اور انسان سے آپ نے جسم عرض مراد لیا تو جملہ درست ہے کوئی غزالی نہیں ہے۔ اور اگر آپ نے انسان سے حیوان ناطق مراد لیا تو یہ کلام لغو ہو گا کیونکہ حیوان کا حیوان پر حمل کیا گیا ہے جس کی قیامت مسلم ہے۔

اسی طرح اگر چہ ثبوت اور تحقق اور وجود و کون متحد المعنی ہیں لیکن جب یہ اصول مسلم ہے کہ اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں تو حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہو گا کیونکہ موضوع اصطلاحی معنی کے اعتبار سے لغوی ہے اور محمول لغوی معنی میں ہے تو دو نوا کے درمیان اتحاد محض و اعتراض سلفہ ہو گیا۔ فی اللہ علیہ السلام



جیسے شرح جامی کے اندر آئے پڑھ لے، وقد علموا ان لا حد لکل واحد منھا کے تحت کہ ان صاحب نے طالع شہ کی رعایت کی ہے ایسے ہی یہاں ماثر نے سو فطانیہ کی تردید کرتے ہوئے فرق شلاش کی رعایت کی ہے غادیر کی تردید حقائق الاشیاء سے ہوئی کیونکہ یہ فرق نفس حقائق کا منکسر ہے اور ثابت سے غادیر کی تردید ہوئی جو نفس حقائق کا منکسر نہیں بلکہ ان کے ثبوت کا منکسر ہے اور یہ کہنے میں کسب کچھ بار سے خیالات کے نال ہے ہم نے جسکو جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے اور العلم بہا مستحق کچھ کہ اور یہ کی تردید ہوئی جو بول کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا یہ تو آپ جانتے ہیں کہ انسان کو ہر چیز کا علم نہیں ہے وَمَا أَوْفَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا اس پر رد ال ہے۔

کچھ چیزوں کو ہر انسان جانتا اور چونکہ حقائق الاشیاء میں لام استغزالی تھا اور اسی حقائق کی طرقت مہا کی خمیر راجح ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اشیا کی حقیقتوں کا علم تحقق ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ انسان کو جملہ حقائق کا علم نہیں ہے تو اس کے رد جواب ہیں (۱) العلم بہا

میں عبارت بتقدیر العتبات ہے یعنی عبارت الجسہ العلم بشئونها، اب اشکال مذکور وارد ہو گا کیوں کہ اب مطلب یہ ہو گا کہ انسان کو حقائق کا علم ہو یا نہ ہو لیکن انسان انسا جانتا ہے کہ تمام اشیاء کی تحقیق نفس الامر میں موجود ہیں غلا اشکال (۱) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اصول مسلم ہے سلب کلیہ کی نفی موجب جزئیہ ہے۔ تو جو گروہ سلب کلی کا قائل ہو ايجاب جزئی سے اس کی تردید ہو جائے گی تو فرقہ سلفیہ تمام اشیاء کے حقائق کا اور ان کے علم کے تحقق کا بطریق سلب کلی منکر ہے تو ان کے جواب کے لئے ايجاب جزئی کافی ہے لہذا الاستیفاء کے نام کو استفاد کے بجائے جنس پر محمول کیا جائے۔

اور جب جنس پر محمول کریں گے تو جو کہ اس میں افراد کی کثرت بیان نہیں کی گئی تو یہ مہم کی قوت میں ہو گا اور پہلے جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور سبب کلی کی نفی ہے لہذا اسی سے سلفیہ کی تردید ہوئی اور سابق اعتراض بھی وارد نہ ہو گا کیونکہ جنس یا اشیاء کا علم تو انسان لکھا ہی ہے ہاں ساری اشیاء کا علم نہیں لکھا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت دیکھئے۔ والعلیہا اسے بالحقائق من تصور احصاء والتصدیق بها وبالحوالہ المتحقق اور ان کا علم یعنی حقائق کا اس کے تعویض کا اور تعویضات کا اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے۔

یعنی حقائق اشیاء ثابت بھی ہیں اور انسان ان حقائق کا علم بھی رکھتا ہے خواہ حقائق اشیاء از قبیل تصور ہوں یا از قبیل احوال حقائق ہوں انسان ان کو جانتا ہے، احوال سے مراد حقائق کی صفات ماحضہ ہیں۔ مثلاً اس کا حادث ہونا، ممکن ہونا، ممکن ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

وقیل المراد بشئونها للقطع بانه لا علمه بجميع الحقائق۔

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ العلم مہم سے مراد العلم بشئونها ہے اس بات کے یقینی ہو سکی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات کو یہ تاویل پیش کر سکی ضرورت پیش آئی مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس کو قبل سے تعبیر فرما کر جواب بعد میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

والجواب ان الأفراد الجنس ردًا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعد م ثبوتها۔

## ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں کہ حقائق

میں سے کسی خفی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے  
**تشریح** یعنی شارع فرماتے ہیں کہ جواب مذکور کیلئے ضابطہ اس کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے  
 بغیر ہی جواب ہو چکا ہوگا جس کو حاصل کرنے کے لئے لا تشیہ کا لام جن کا یہ جواب یا جواب  
 جزئی کے درجہ میں ہے اور سلب کی ہی تردید کیلئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ کما مرقہ  
 اہل حق حقائق امتداد کو ثابت کرتے ہیں اور ان کے علم کو متفق کرتے ہیں، سو فطرتیہ اہل حق  
 کے خلاف ہیں جس کے بنی محرومہ انہیں میں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عبادت لا حظ فرمائیں۔

خَلْقًا فَالْمَوْفِقُونَ لَا تَقْنَنَ مِنْهُمْ مَنْ يَكْفُرُ حَقًّا وَلَا يُشْكِكُ وَيَزْعُمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالٌ لَا تَبْطُلُ  
 وَاهْمُ الْعَادَةِ وَمَنْ يَكْفُرُ بِثُبُوتِهَا وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِأَعْدَادٍ وَحَقِّقَانِ فَقَدْ نَبَا  
 الشَّرْعُ جَوْهَرًا فَجَوْهَرًا وَاعْرَضًا فَاعْرَضًا وَقَدْ يَمُوتُ فَيَعْمَدُ وَاحِدًا ثَابِتًا فَدَوْنَهُ وَهِيَ الْعَسَدِيَّةُ  
 وَمَنْ يَكْفُرُ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتَ وَيَزْعُمُ أَنَّهَا شَيْءٌ لَا وَثَاقٌ فِي أَمْنِهِ  
 شَيْءٌ وَهَلْ هَذَا وَهَلْ أَلَا رَيْبَ.

## ترجمہ

سو فطرتیہ کا اختلاف سب اس سے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقیقی اشارہ کا  
 انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب تو بام اور خیالات باطنی ہیں درحالیہ میں اور  
 ان میں سے بعض وہ ہیں جو حقیقی اشارہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارے اعتقاد کے  
 ساری میں یہ اشک اگر جو کسی شے کے برخلاف جو یہ ہو گیا اعتقاد کر لیں تو وہ جو ہر شے، عرض کا وہ عرض ہے  
 یا قدیم ہو گیا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہو گیا تو وہ حادث ہے اور یہ علم میں درالہ میں سے بعض وہ  
 ہیں جو حقیقی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے  
 اس بات میں بھی کہ شک ہے اور ایسے ہی جھٹکتے ہوئے چلتے اور یہ لہ اور یہ ہیں۔

## تشریح

ان تینوں فرقوں کا بیان اختصاراً انہیں میں گزر چکا ہے۔ یہاں تین باتیں عرض کر رہی  
 ہیں (۱) خلفا کی تحقیق (۲) ہر ایک کی وضوح (۳) سو فطرتیہ کو کون ہیں ؟  
**تفصیل بحث**۔ اول خلفاء کو ہم ابتدائی صیغہ پر بھی کہہ کر ذکر کر رہے ہیں اور انہوں نے اس کے معنی  
 مطلق قرار دیا ہے۔ اقوال میں اس میں دو احوال ہیں اول مطلق مطلق جیسے محو کر کے لفظاً و اجزاء  
 تقدیر عبارت ہوگی انفقو علی ذلک لفظاً و جموعاً علیہ جو تا لیکن اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ اس  
 کا فعل مقدیر یا تو تنفقوا ہے یا خانقوا یا خانقوا محمول فعل کو مقدیر لفظاً ہے تو اس پر دو اشکال وارد  
 ہوں گے (۱) اختلاف کا مصدر اختلاف ہے نہ کہ حدث۔ تقدیر (۲) اور اگر تنفقوا کو مستعمل کیا جائے تو



ہیں۔ انھیں وغیرہ کا استعمال برعین نہیں رہتا کہ انہیں بھی اور اگر فعل محذوف خالغوا یا نہ لغت ہو تو اس پر یہ  
اشکال ہو گا کہ خائف متعدی بنفسہ ہے، بعض علماء نے آخری صورت کو اختیار کر کے وارد شدہ اعتراض  
کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جیسا استقبال اس ہے حالانکہ متعدی بنفسہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ  
ایسی صورت میں نام کا معلق محذوف ہوتا ہے جیسے سفیلا میں محذوف ہے تو اب معنی یہ ہونے لگے  
اختلاف کیا اہل حق نے اختلاف کرنا۔ مراد لیتا ہوں میں موسط ثبوت سے لہذا اب اعتراض درود ہو گا۔  
ترتیب دوسری صورت یہ ہے کہ خلاف کو حال قرار دیا جائے اور مفسد کو اسم فاعل کے معنی میں مراد لیا  
جائے۔ تو اب عبارت کی تحدید میرا یہی ہوگی، اقول ذلک یا قان ذلک خلاف لفظی اور لغوی الفاظ۔ اور  
اسلام عرب میں حدیث بکثرت شائع ذریعہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ الرجوع والمساب۔  
علاوہ یہ۔ یا قون کے یہ تار غدار و نصب حقانی اسٹیج کا انکار کبھی وجہ سے غدار کہتے ہیں یہ  
عقد عن العقیقے سے، خود ہے جس کے معنی میں راستہ سے ملنا تو یہ بھی راستہ سے ملے ہوئے ہیں اس  
لئے ان کو غدار یہ کہا گیا ہے۔

خود یہ۔ یہ مذکور جانب غسوب ہے جس کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ تو چونکہ یہ چیز کو اعتقاد کے تاج سمجھتے  
ہیں اس لئے انکو غدار یہ کہا گیا ہے۔

ثانی اور یہ۔ ثانی کی جانب غسوب ہے جو کسی چیز کو جسے کا اعتراف نہیں کرنا (کلمہ)  
تفصیل بحث ثالث۔ یہ محققین کا قول یہ ہے کہ یہاں الحق فرقہ دنیا میں کوئی نہیں بلکہ یہ ایسا مفہوم مفوض  
ہے جس کو کوئی فرد بھی خارج میں موجود نہیں البتہ ہر وہ شخص جو دلیل میں غلطی کرے اس کو موسط طائی کہا  
محقق فقیر نے بن طوسی کا بھی یہی قول ہے ملاحظہ ہو نیز اس حدیث حاشیہ رمضان آئندہ میں بحوالہ  
تعلیق انہیں میں مذکور ہے شرح مفید میں شارح بحوالہ تلخیص المحصل اس پر گفتگو کرتے ہوئے  
فرماتے ہیں ولا یملن ان یكون فی الحق لہ قوم یقتلون هذا المذهب بل لا یملن ان یقتلوا ولا یقتلوا  
شرح وادف مہذبہ برہمی فقیر نے اسی قول کو ذکر کیا گیا ہے۔ مہذبہ مولانا اسماعیل صاحب شہید فرماتے ہیں:  
ولا یملن الموسط طائی الا مفسد مافسد واما مفسد وہ الا فادبلا مستعجباً ان یملن میرا گمان یہ  
ہے کہ موسط طائی ایک ایسا مفہوم مفروض ہے جس کے افراد مدوم ہو گیا کہ متبع موجود ہیں (عبقات ص ۷)



شارح یہاں سے موسط طائی کی تردید کرتا جاتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ

[illegible]

وَلَا تَحْتَفِظُ اَنَا جَزْمٌ بِالضَّرِیْرةِ بِثَبُوْتِ بعضِ الاشْیاءِ بِالْعِیَانِ و بعضِها بِالْبَیِّنِ  
وَالْزَمَانِ اَنْ لَمْ یَتَحَقَّقْ لَهَا شَیْءٌ فَقَدْ ثَبَتَ وَاَنْ لَمْ یَتَحَقَّقْ فَالْتَوْحِیْقَةُ مِنْ  
الْعَقَائِقِ لَوْ تَعَالَمَ الْحُكْمُ فَقَدْ ثَبَتَ شَیْءٌ مِنَ الْعَقَائِقِ فَلَمْ یَصِحَّ ضَعْفُهَا عَلَی الْاُطْلَاقِ  
وَلَا یُخْفِیْ اَنْ اَنَا اَسْمَا یَتَمَّ عَلَی الْعَادَاتِ

## ترجمہ

اور یہی دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیا کے ثبوت کا مشاہدہ کر رہے ہیں  
یقین کر رہے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور دلیلی الزامی ہے کہ اگر اشارہ کی نفی  
مشق نہ ہو تو رہا (یعنی ثابت ہوگا) اور اگر نفی تحقیق ہو جائے تو نفی بھی عقائد میں اس ایک حقیقت  
ہے نفی کے جو شک و شبہ سے حکم کی ایک سر تو عقائد میں اس ایک نفی ثابت ہوگی تو قدق کی مطلق نفی صحیح  
نہ ہوگی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل غلط یہ پر کی نام ہے۔

## تشریح

اولاً تحقیقاً انا اسما غیر مقدم ہے اور بالآخر مقدم ہو رہا ہے اور جب جملہ بندہ ہو اور اس پر ان  
داخل ہو تو اس کو ان بالحق بڑھ جائے لہذا یہ آتا ہے اور تحقیقاً تمہارے مسئلہ اور غیر  
کے درمیان نسبت سے جو اس میں اس کو دور کرنے کے لئے اور لازماً اس پر غفلت، اور دوسرا احتمال  
یہ ہے کہ تحقیقاً حال ہو تو اب یہ تحقیق کے معنی میں ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی۔ دلیل تحقیقی اسے کہتے ہیں جس  
کے بار میں مسئول یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات صادق ہیں، اور دلیل الزامی وہ ہے جس کے مقدمات  
ختم کے نزدیک تو مسلم ہیں لیکن مسئلہ کے نزدیک مسلم نہ ہوں۔ دلیل اول کا مقصد حق کی تحقیق بھی ہے،  
اور دوقابل کو الزام دینا ہے اور ثانی کا مقصد فقط الزام ٹھہر ہے اور میں۔ جزم کے معنی کاٹنا اور چونکہ  
علم یعنی قانون و شکوک کو کاٹ دینا ہے اسلئے اسکو علم طبعی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بالظہور  
بظہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات کے معنی میں ہے حالانکہ نسب یہ ہے کہ اس کو یہاں طبعی و یقین کے معنی  
میں یا وجوب کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ بالعیان، آنکھ سے دیکھنا جس کا ترجمہ میں نے مشاہدہ سے  
کیا ہے جیسے زمین و آسمان کو دیکھ کر اس کا علم ہو کہ وہ درہت ہی چیزوں کو مونہ کر ان کا علم ہو کہ ہے  
و غیرہ۔ بالعیان لغوی معنی اقبہ کے ہیں مراد زمین، اوقار البرائین القطب اور دلائل نقلی ہوں یا عقلی  
ان کا شمار بدسیات میں سے نہ ہوگا اور ان سے حاصل شدہ ظاہری کلام ہوگا (مگر بعض صورتوں میں  
جس کا بیان اپنے مقام پر آئیگا) اس سے شروع میں کیا گی تھا ضرورت کے معنی بدہت کے نہیں، بلکہ  
یقین و قطع کے ہیں، و آخر انا جو اس کا بیان تقریر میں گزرا ہے۔ دلائلی انا ائمہ علم انسانی۔ یعنی جو  
دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عباد کے مقابل میں ہی جاسکتی ہے نہ لادریہ کے مقابل میں نہیں چلائی

اس لئے کہ وہ اثبات و نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے درغذیر بھی یہ دلیل نہیں چلے گی مسئلے کے وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ انکو ملتے ہیں البتہ ان کے ثبوت و نفي الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان و عقائد کے تابع ملتے ہیں تو بونفس ثبوت کا انکار کرتے۔ پس پر یہ دلیل چلے گی اور ایسے نقطہ غلط یہ ہیں۔

قالوا: الصوريات مفاد حیات، والعروق بخله كثير، لا حول يدو الواحد اثنين والصقرا، وهي قد يجد العلوم، ومنها بدیهیات وقد تقع فيها اختلافات وتعد من بها شبه يقتصر في حلها الى انظار دقيقة، ولتنظريات فخر الصوريات مفادها فادها، ولهذا لاكتف فيها اختلاف العقائد.

## ترجمہ

اسو فطانتہ کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ اوجہیات ہیں اور جس بہت غلطی کرتی ہے بھینکا ایک کو دور کچھ ہے اور بعض ذی سبب کو کر دیا ہے۔ اور ان میں سے کچھ دینا ہے حالانکہ کبھی ان میں بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو من کر سیکے انظار دقیق کی حاجت پیش آتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا ہے اور اسی وجہ سے نظریات میں عقائد کا اختلاف بکثرت ہے۔

## تشریح

یہاں سے سوسطہ تئیک دلیل بران کر کے اس کی تردید کی جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ نظری وہ ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے العالم حادث، اور ضروری وہ ہے جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر ہر عاقل کو حاصل ہو سکے پھر ضروریات کی سات قسمیں ہیں۔ بدیهیات، حیات، اوجہیات، نظریات، ضروریات، حیات، متواترات، یہاں مسئلہ صرف دو کا ذکر کرنا ہے حیات اور بدیهیات۔ حیات وہ ہے جو اس ظاہر سے حاصل ہوں جیسے النار حارۃ اور بدیهیات یعنی اولیات وہ ہیں جن پر تصور و فہم کے بعد عقل حکم جاری کرے جیسے اللہ اعظم من الخلق۔ ہر حال حیات میں جس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینکا ایک کو دو دیکھتا ہے اور بعض آدمی کو میٹھا کر دیا گنا ہے اور بسا اوقات مقدم کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے جیسے دیہر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیا جاتا ہے اور کشتی سوار کو کنارہ سمجھ لیا جاتا ہے نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین ٹھوکتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ضروریات میں کچھ بدیهیات

ہیں جن میں اختلاف واقع ہو جائے ہیں مقررہ کتب میں انسان خالق لاغلام ہدایت اور مسیحیت کے  
 ہیں مکمل موجود یعنی سکالوں و جہانگیرہ عالم الکواکب و انوار و احوال و تہذیب و تمدن میں  
 ایسے ایسے شہادت و اقوال و کتب پیش آجاتے ہیں جو مکمل کر کے لئے بڑی وقت و محنت کا کام لینا پڑتا ہے  
 جب یہ صورت ہے تو بغیر تحقیقات و معرکات کے اور استغناء و اعتماد پر چلنا ہے، اور جب معرکات و  
 اعتماد و تحقیقات کے نتیجے میں ثبوتات و ثبوتات کی ضرورت ہے اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہو گا و گرنہ ثبوتات  
 و تحقیقات و ثبوتات کے طے کرنا محقق کا کوئی ذریعہ نہیں۔ مگر اس لئے ہم نے انکا انکار کر دیا ہے۔  
 اور نظریات کے اندر اعتماد ثابت نہیں کیا ہے۔ جو اس کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو کہہ رہا ہے  
 اور دوسرا سب کو کہہ رہا ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ نظریات و مصلحتی لالی فعلیہ ہوتے تو اخذات و اشیاء

قلت غلط الحسنة البعض لأسباب جزئية لا يتأق في العزم وبعضه ابتداء اسباب الغلط والاختلافات في تدبيره لعدم الألف والحق في واسموا لا يتأق في التدبير وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لانت في حقيقة بعض النظريات.

**ترجمہ** ہم کہیں گے کہ جس کا غلط کرنا اسباب جزئی کی وجہ سے بعض چیزوں میں اسباب غلطی کے متعلق ہوئے وقت بعض چیزوں کے سلسلہ میں جزم کے متعلق نہیں ہے، اور اندیشہ ہونے کی وجہ سے انھوں نے انکار پر شیعہ بن گیا جو وہ بڑے باطنی کے اندر اختلافات برابرت کے متعلق نہیں ہیں اور نظار کی خرابی کی وجہ سے اختلافات کی کثرت بعض فرقہ وارانہ کی مخالفت کے متعلق نہیں ہے۔

**تشریح** یعنی اگر سمجھنا ہے اس لفظ کو جو ہے اور صفاتی زمین پر صغیر کا غلبہ ہو جائے اپنے اس امر میں جو ہے اگر عمومی بات میں غلبہ کریں تو اس میں ہے، لکھیہ علم محسوسات کی نفی کیے کی جاسکتی ہے۔ نیز ایک پر سیاہی چہر میں بھی وہ شخص اخلاص کر سکتے ہیں کو بھی اس بات سے واسطہ ہی نہ پڑے ہو جیسے اشکس خارج فی وجودہ کی علت ہو سکتی ہے مگر جس سے کہ ایک لفظ ممکن اور غلط علت ہی وہ سمجھا ہو وہ کسی کو نظری سمجھ سکتے ہیں اور اس میں اختلاف کر سکتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر آدمی اس میں اختلاف ہی کر سکتا بلکہ اختلاف اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نظریات میں گھستتا ہے لیکن وہ تو اپنی نظر کی رعایت نہیں کرتا، اس لئے غلطی کرتا ہے اور پھر اختلافات سامنے آتے ہیں تو ایسا اختلاف نظریات کی حقانیت کو ختم نہیں کر سکے گا۔

والحق انہ لا طریق الی المناظرۃ معہم خصوصاً مع اللہ ادریتہ لانہم لا یعترفون بمعلوم لیسبت بہ معمول بل الطريق انہ یضربہم بالنار لیسبت فوا او یحذر فوا۔

## ترجمہ

اور حقی بات یہ ہے کہ سوسفٹا کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً اگر اللہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی مشکل کو حل کا اعتراف نہیں کرتے کہ اس کے ذریعے کسی چیز کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ اقرار کریں یا جلی یا نہیں غرض فعلی مطلق ہے اس کا استعمال مبالغہ کیلئے جو تاہم اور چندہم مثل چیزوں کے درمیان امتیاز پیدا کر سکے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے۔

## تشریح

شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ مناظرہ کا مقصد مطلوب کا اثبات یا الزام نہیں ہے اور یہ دونوں باتیں اس وقت ہو سکتی ہیں کہ کچھ مسلمات پر مناظرہ کی بنیاد رکھی جائے اور ان کے یہاں کچھ مسلمات و دعومات میں ہی نہیں تو پھر ان کے ساتھ مناظرہ بے سود ہے یعنی مناظرہ کا رگزہ ہوگا۔

البتہ مناظرہ کی ایک صورت ہے کہ انکو آگ میں ڈال دیا جائے، اس سے دو حال سے فانی نہ ہوگا یا وہ جل جائیں گے یا اعتراف کر لیں گے کہ تکلیف ہو رہی ہے اور لذت اور لہو کے درمیان فرق ہے۔

یہاں شارح کا یہ نہ بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلاؤ تو منوط ہے ایسی بات شارح نے کیوں فرمائی اور پھر اس کے خلف جوابات دیتے گئے، میں مگر یہ سب تکذبات ہیں اور شارح کی براہِ مہرٹ یہ ہے کہ سوسفٹا کو الزام دینے کا مہرٹ یہ طریقہ ہے جواز و عدم جواز سے مہرٹ نظر کرتے ہوئے۔

شرح مقدمہ صحت میں عامی مفہوم کو ایسے بیان کیا گیا ہے کہ "الطریق معہم عندہم ولو بانہما قاما ان یتر فوا بالالم و یومن احیاء و بالفرق بین الذین الذی یومن الخلیات و غیرہ بلان الذہبیم و انتقاد علیہم و اما ان یضربوا علی الاککار فیتر فوا و فی الضلال لثائرۃ قسٹم و الطغارت لثائرۃ شعلتہم۔ شرح مواہف ص ۱۱۰ پر اسکی مفہوم کو بہت سلیس انداز میں بیان کیا ہے۔

وسوفظا استعز للحمکۃ المعوہۃ والعلم المزخرف لان سوفامعنا العلم والحکمۃ واسطامعنا المزخرف والخلط ومنہ اشتقت الفسطۃ کما اشتقت الفلستۃ من فیلاصون ای عجب الحکمۃ۔

## ترجمہ

اور سوسفٹا ملحق سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفاس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطے کے معنی مزین اور غلط کے ہیں اور

اسی سے سلف مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلسوف سے مشتق ہے جس کے معنی محب فکر کے ہیں۔  
**تشریح** سلف فلاسین کے ضمادہ نام کے فقرے کے ساتھ یونانی لفظ ہے جس کے معنی میں ایسی حکمت  
 جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا لیکن اس کا استعمال تزیین باطن میں ہونے لگا کیونکہ

اس میں ایسا ہی دھوکہ ہے جیسے اوسے دھوکہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے اور جو یہ بات فیصل  
 کا معبد رہے جو ماٹسے مانوڑ ہے کیونکہ ماٹکی اہل موٹہ ہے۔ علم مزخرف یہ حکمت موجود پر غلط تفسیری  
 ہے اور مزخرف گوہر کے معنی میں ہے کیونکہ یہ زخرف سے مانوڑ ہے جس کے معنی سونے کے ہیں پھر اس  
 باطن کو مزخرف کہتے گئے جس کو حق کی صورت میں پیش کیا جائے۔

اب سوال پیدا ہو کہ سلف فلسفہ کے معنی آجیسے کیسے بیان کئے؟ تو جواب دیتے ہیں کہ سونے کے  
 معنی علم و حکمت کے ہیں اور اس سطر اس کے معنی مزخرف اور غلطی کے ہیں تو دل کو ملا کر حکمت اور  
 باطن علم، یہ معنی اس کے ہونے وچر تصدیق ظاہر ہے۔

یہ لفظ یونانی تھا پھر اہل عرب اس کو معرب بنا کر اس سے سلف کو مشتق کیا ہے جو لغز کے ذریعہ ہے جس  
 کا بیان سلف الصمد کے حوالہ پر ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں سلفا سلف سے ایسے ہی مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلسوف سے مشتق  
 ہے ایسے کہ فلسفہ کے معنی محب اور دلدادہ کے ہیں اور سونے کے معنی علم و حکمت کے ہیں تو اس کے معنی ہوتے  
 محب فکر یعنی حکمت کا دلدادہ اور پھر اہل عرب اس کو معرب بنا کر اس سے سلف کو مشتق کیا ہے۔

محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ کتب دینیہ کو سلفا سلف کے شہادت سے شروع کرنا ظاہر ان حق کو گمراہ  
 کرنے کے لئے مگر اس کا تحقیق سلف یہ جواب دینے کے طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ اہل جو تحقیق حق کا جذبہ ہو  
 اور وہ بات سے انحراف کا مادہ پیدا ہو اور شہادت باطلہ سے بچنے کی صفت پیدا ہو۔



یہاں سچے باتیں قابل توجہ ہیں (۱) مصنف نے ماقبل میں حقائق الاشیاء ثابتہ و العلم بها مستحق کہہ کر  
 سلفا سلف پر رد فرمایا جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں، تو ان کے انکار کا منشاء یہ ہے کہ اسکے جس ادب  
 برادرت عقل اور نظر میں خرابی اور فساد ہے لہذا ضرورت پیش آئی کہ اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ سلف  
 کی عقل اور برادرت اور حواس معلل ہیں ورنہ ایسی بے تکلی بات نہ کہے لہذا مصنف نے فرمایا واسباب العلم  
 (۲) اعتقاد میں اگر احتمال غیر نہ ہو تو اس کو جس مذہب کہتے ہیں پھر اعتقاد جازم واقع کے مطابق ہے یا نہیں  
 اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو زوال کو قبول کرنے کا یا

نہیں گزر دلی کو توجہ کرے تو یہ تفسیر ہے۔ اور اگر احتمال بخیر ہو تو پھر دوسری ہے، دونوں طرفین مساوی ہیں یا نہیں، اگر مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ ایک طرف زیادہ اور دوسری کم ہو جو ہو تو جانب دار کو علم اور جانب مروجہ کو وہم کہتے ہیں۔

جہل مرکب کو اس لئے جہل مرکب کہتے ہیں کہ اس میں جو فتنے کا اجتماع ہے ایک ذوق جاننا اور دوسرے نہ جاننے کو نہ جاننا۔ ولہذا قیل: کیا ممکن کہ نداند و نہ نداند نہ داند، ورجس مرکب اعدیہ اند۔

۳) علم کے اسباب تین ہیں۔ حواس سلیمہ اور تجربہ قلبی اور عقل۔ اس لئے کہ سبب یا وفار ج چیز ہوگی یا غیر ظاہر، جب اول خبر صادق ہے، اور اگر دماغی ہو تو اس کی دوسری میں ہیں سبب اگر غیر ذہنی ہے یا اگر مرکب، اس خواہش ظاہرہ اور دوسرے عقل ہے۔

۴) یہ اسباب مخلوق کے واسطے ہیں کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہے، رہا اللہ کا علم اس کا ذاتی ہے تحصیل نہیں ہے پھر اس مخلوق میں مکلفین اللہ، فرشتے و جنات داخل ہیں۔

۵) تاسعہ مراتب میں علم کی پانچ تعریفیں پڑھی ہیں اور سلم العلوم میں ایک پڑھی ہے العلم المتصور ہی کو ہونا خواہو عند اللہ لای۔ چہرے اس عبارت کی تشریح اور علم کے نظری اور بدیہی ہونے پر تفصیلی کلام الکلام المنطقی تو وضع مانی اس لئے میں کیلئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امارا ذوق علم کو بدیہی ہوتے ہیں اور عام ذرائع اور ممکن نظری ہوتے ہیں پھر لام غزنی نظری اور مستند تقدیر قرار دیتے ہیں اور حضرت متکلمین نظری متیسرہ تقدیر قرار دیتے ہیں۔ و انتفیس فی الکام المنظم۔

۶) آج علم کی دوسری تعریف بیان کی جا رہی ہے، ہو صفتہ بتجلی بھاشا لفظی طور پر حق قامت ہوگی، میں علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس آدمی کے اندر یہ صفت ہو اس کے سامنے وہ چیز قابل ذکر اور قابل خبر نفسی ہو یعنی ہو کر سامنے آجائے۔

اس کا مطلب یہ ہو کہ ذہن میں حاصل شدہ اس روشنی اور نور کو علم کہتے ہوئے ان کیلئے ایک نکتہ اور قابلیت ہے کہ جس کے ذریعہ مذکور عقلی اور منکشف ہو جائے۔ اور دوسری تعریف یہ بیان کی جاتی ہے، ہو صفتہ توجب تمیز، الا یحصل التفیض، یعنی ظاہر اسی کیفیت، بظاہر ہے جو معجزات کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کر دے کہ اس امتیاز میں اپنی غصہ کا امتیاز نہ رہے جیسے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وجہ کے فرض چار ہیں اور چار کے علاوہ نہیں ہیں، نہ کم، نہ زیادہ، تو آپ کو ایسا امتیاز حاصل ہے کہ جس پر اپنی ہند کا امتیاز نہیں، اسی کو علم کہتے ہیں۔

بہر حال یہ علم کی دو تعریفیں ہیں لیکن ان دونوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تعریف اول اور ک حواس اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور طریقہ سب کو شامل ہے اور دوسری تعریف حواس کے ادراک اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو شامل ہے مگر تصدیقات غیر یقینیہ



کر شامل نہیں تو تصدیقات غیر یقینیہ علم ہے یا نہیں تو جن دونوں تقریروں میں تعارض ہو گیا، اول تقریب کی زد سے علم ہے اور ثانی کے اعتبار سے نہیں ہے۔

**سوال :-** پہلی تقریب ان تمام چیزوں کو کیسے شامل ہے؟

**جواب :-** اس لئے کہ اس میں مذکور کی بجلی ہوئی ہے، مذکور کے معنی ہیں قابل ذکر شی خواہ وہ موجود ہو یا ممکن۔ لہذا حواس کے ادراکات بھی ذکر کے جا سکتے ہیں اور وہاں بجلی اور انکشاف ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو دیکھ کر، سن کر، سونگھ کر اس کا انکشاف ہو جائے تو تکلم ہے اور حواس کا ادراک بھی ممکن ہے۔ گمانیز تصورات کا بھی انکشاف ہوتا ہے جیسے اپنے لال قلندر اور جامع مسجد یا اس کے علاوہ کوئی چیز دیکھی تو یہ چیزیں آپ بروایت اور شکست ہو سکتیں اور یہ چیزیں ذکر کے قابل بھی ہیں لہذا علم کی مذکورہ تقریب ان تصورات کو مشتمل ہوگی۔

نیز تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک تو یقینی (یقینی کی تقریب گذریں) اور دوسری غیر یقینی، یقینی کے علاوہ ساری چیزیں غیر یقینی کہلاتیں گی جیسے نظیات، شکیات، وہیات، مگر انکشاف یہاں بھی ہوتا ہے اور یہ چیزیں ذکر بھی کی جا سکتی ہیں اس لئے علم کی مذکورہ تقریب ان سب کو شامل ہوگی۔

**سوال :-** دوسری تقریب غیر یقینات کے علاوہ سب کو کیسے شامل ہے؟

**جواب :-** عموماً سب کے ادراک اور محرکات کے ادراکات کا اطلاق ہوتا ہے اور چونکہ اس تقریب میں معانی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس لئے یہ تقریب اس امتیاز پر بھی صادق آئے گی، جو عموماً سب کے اندر ہوا اور اس امتیاز پر بھی جو معانی کے اندر ہوا البتہ جو لوگوں نے ادراک حواس کو خارج کیا ہے تو اصول نے معانی کی قید لگا کر ایسے تقریب کی ہے جو وجہ توجہ متبادلات امکانی لایعقل الغیض۔ لیکن یہ قید چونکہ وہاں مذکور نہیں ہے اس لئے ادراک حواس اور معانی جو متبادلات ہیں پر علم کی تعریف صادق آئے گی۔ اور جوہر کے قول محقق کے مطابق تصورات کی تعین نہیں آتی لہذا تصورات کے ادراک پر بھی یہ تقریب صادق آئے گی کیوں کہ میاں بھی ایسا امتیاز ہے کہ جس میں احتمال تعین نہیں ہوتا اور مسلم اصول کے ادراک میں جہاں تصورات کے تعلق کا ذکر ہے وہ تعین لغوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔ فلا تعارض فیہما۔

نیز تصدیقات یقینیہ جیسے اللہ قدیر، الاسلام حق، فروع الوجوہ رابعۃ وغیرہ کہ ان میں ایسا امتیاز حاصل ہے جس میں احتمال غنہ نہیں ہے۔ ان کے ادراک پر بھی تعریف علم صادق آئے گی۔  
ری تصدیقات غیر یقینیہ، تو یہاں ایسا امتیاز نہیں ہے جس میں احتمال غنہ ہو بلکہ اپنی جنہ کا احتمال ہے جیسے ناطق میں وہم، نیز جبل مرکب میں امتیاز نہیں ہوا اکمال انکشاف، ادراک امتیاز ہوا تو اسکو جبل مرکب ہی کیوں کہا جاتا اس لئے ان تمام پر علم کی ثانی تقریب صادق نہیں آئے گی۔

اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا تعارض دونوں تعریفوں میں کیوں ہے؟  
 شارح علیہ الرحمہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تاویل سے دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہو جائیگا۔  
 یعنی تعریفِ ثانیہ پر تعریفِ اولیہ کے اعتبار سے علم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی اور وہ اذیں  
 یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد وہ انکشافِ تام لیا جائے جو ظن کے مقابل ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ  
 اعتقادِ باہت میں ظن کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب ظن ہی علم کی تعریف سے خارج ہو گیا بقیہ چیزیں بدرجہ  
 اولیٰ خارج ہو جائیں گی۔

گویا کہ المطلق اذا اطلق فیہ ادبہ الفضا والکمال کے طریقہ پر تجلی سے انکشافِ تمام مراد ہے  
 اب دونوں تعریفوں کا مآل متحد ہو گیا اور تعارض ختم ہو گیا۔  
 جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارتِ ملاحظہ فرمائیں!

واسباب العلم ووصفہ بتجلی ہما المذکور لہم قامت حریبہ ای یفہم ویظہر ما یؤیدہ  
 ولکن ان یعین عنہ موجودا کان او معدوما فی شمل ادراک الحواس وادراک العقل  
 من التصورات والتقدیقات البقینیۃ وغیر البقینیۃ بخلاف قولہم صفۃ توجب تمیزاً  
 لا یجمل التقدیض فائداً وان کان شاملاً لادراک الحواس بناء علی عدم التقید بالمعانی  
 والتصورات بناء علی انہا ولا تقاثر لہا علی ما زعموا لکن لا یجمل غیر البقینیات من  
 التقدیقات فائداً ولکن ینبغی ان یجمل التجلی علی الانکشاف التام الذی لا یجمل  
 الظن لان العلم عندہم مقابل للظن للخلق ای المخلوق من الماک و الانس والحق  
 بخلاف علم الخالق تعالیٰ فانہ لذاتہ لا سبب من الاسباب ثلثۃ الحواس السلۃ  
 والغیر الصادق والعقل بحکمہ لا مستغناء ووجب الضبط ان السبب ان کان من خارج  
 فالخبر الصادق والا فان کان الذی غیر مدراک فالحواس والا فالعقل۔

## ترجمہ

اور علم کے اسباب اور علم الہی صفت ہے جس کے ذریعہ منکشف ہو جائے، نہ کہ اس  
 شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی بالذات اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جس کا ذکر  
 کیا جاسکے اور جس کو قیصر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو، تو یہ تعریف شامل ہے حواس کے ادراک کو  
 اور عقل کے۔ ادراک کو یعنی تصورات کو اور تقدیقات یعنی ادراک غیر بقینیہ کو بخلاف ان کے اس قول  
 کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو پس یہ تعریف  
 اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو، مگر نہ کہنے ہوئے معانی کے ساتھ مفید کرنے کے ساتھ۔

اور شامل ہے، تصورات کو بنا کر نہ ہوتے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہیں، جیسا کہ منافیہ کے گمان کیا ہے۔ لیکن یہ تعریف شامل نہیں ہے، تصدیقات میں سے غیر یقینات کو اسے مخوف ذکر کرو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو جو جمعی تعریف میں ہے، اس انکشاف تمام پر محمول کیا جائے جو فن کو شامل نہ ہو (جسے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابلہ ہے) (علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کیلئے کائنات حق تعالیٰ کے علم کے واسطے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تبیین میں، خواہ اس سلسلہ کے اور خبر صادق اور عقل، استفادہ کے حکم سے اور مضبوطی کے دلیل یہ ہے کہ سبب اگر خارجی ہو تو وہ غیر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غریبہ ہو تو خواہ میں ورنہ تو عقل ہے۔

### تشریح

اسباب اصطلاحاً مبتدا ہے اور ثانیہ اس کی خبر ہے۔ علم کی پہلی تعریف شیخ ابو سنہور مازنی سے منقول ہے سید مرتضیٰ نے شرح مواقف میں اس کو سبب سے ابھی تعریف قرار دیا ہے۔ شارح نے تنصیح اور نظر سے عقل کی تفسیر کی ہے جیسی عقل کے معنی ظہور اور انکشاف کے ہیں اور جہاں میں تب برائے سبب ہے اور ذکر کا اطلاق موجود اور معدوم دونوں پر ہوتا ہے اور شی کا اطلاق حقیقہ فقط موجود پر ہوتا ہے اور معدوم پر چھڑا ہوتا ہے تو اگر شی کو استعمال کیا جاتا تو تعریف میں مجاز کا استعمال لازم آتا حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مجہوز ہے اور لہذا کلام عقلی کے متعلق ہے اور قامت میں ضمیر ہے جس کا مرجع ہفت ہے اور جی اس ضمیر کی تاکید ہے اور جی کہ ب قامت کے متعلق ہے اور وہ ضمیر کا مرجع من ہے۔ یہ تعریف کس کس کو شامل ہے اور کیوں اسکی وجہ گذر چکی ہے دوسری تعریف میں ضمیر باب تفعیل کا مصدر ہے تحفیفاً ایک بار کو نصف کر دیا گیا ہے، دوسری تعریف اصولیین کی بتائی جاتی ہے دوسری تعریف کس کس کو کیوں شامل ہے اس کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے پھر دونوں کو متحد کرنے کی تاویل بھی گذر چکی ہے۔ خلق کے بعد مخلوق کو کہ شارح نے اشارہ کر دیا کہ مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے، علم ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا آغاز از او ہے عطیہ غیر اور مکتب نہیں ہے کہ اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ خواہیں سلسلہ کی تید لگا کر خواہیں مرفیضہ سے احتراز ہے جیسے احوال اور صفاتی۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم



آج کے سبق میں تین باتوں کا استحضار ضروری ہے۔ (۱) حکماء کے یہاں کچھ خواہیں باطن میں جنکو وہ جس مشترک اور خیال کو ہم حافظہ قوت متعمد سے تعبیر کرتے ہیں۔ دلیل جہ یہ ہے کہ انسان جس مفہوم کو حاصل کرتا ہے وہ یا تو عقلی ہو گا یا جرنی۔ اگر جرنی ہو تو اس کی پھر وہ صورت نہیں ہیں وہ مفہوم از قبیل ظہور ہو گا یا از قبیل معناتی، صورت سے مراد وہ صورتیں ہیں جو خواہیں ظاہرہ سے عکسوں و معلوم ہوتی ہیں

اور معانی سے مراد وہ امور جو تیرہ ہیں جو مجموعہ سے مستخرج ہوتی ہیں۔

خیر اگر فہم چلتی ہو اور وہ دہت ہو تو اس کو درک جس مشترک ہے اور ان کا محافظ خیال ہے اور معانی کا اور انکے کو خیالی قوت دہم ہے اور اس کا محافظ محافظ ہے اور ان تمام چیزوں میں تخیل و ترکیب اور تفریق کا کام کر خیالی قوت، قوت مشترک ہے۔ تو اس قدر سے معلوم ہو گیا کہ جس مشترک وہ قوت ہے جو خواہ اس ظاہرہ میں غلطی و غلط تصوروں کو قبول کرتی ہے۔ اور خیالی وہ قوت ہے کہ محسوسات کی صورت میں مشترک سے غائب ہو کر اس میں بطور اشک کے جمع ہوتی ہیں۔ اور وہ قوت ہے جو خواہ اس سے قطع نظر کرتے ہوئے معانی جزئیہ کا اور انکے کو خیالی قوت مشترک ہے جس سے جہت کا اور انکے اور بھی نہیں ہے عداوت کا اور انکے اور اس کا محافظ محافظ ہے قوت متعینہ وہ قوت ہے جو مشترک سے اور وہم سے حاصل ہوئی ہو اور معانی کے درمیان تفصیل و ترتیب کا کام کرتی ہے مثلاً انسان کو ایک سر کو یاد و سر کا تصور کرنا یا پاؤں کو تصور کرنا۔

مگر حکماء میں ان حواشی باہد کے قائل ہیں محکمین کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے و ہ جدان اور خواہ اس اور تجربہ اور نظر عقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہو تا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف ہے :

الوجدان قوة يكتسب بها المعاني القائمة بحدوث المدركات كالعلم والهم والفهم والاعتراض - یعنی وجدان ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ ان معانی کا درک ہوتا ہے جو ہر ایک کے ہر ایک کے ساتھ قائم رہا جیسے علم اور ہم اور فہم اور فراہ و سرور اور پیاس وغیرہ۔

الاعتراض قوة توجب معرفة انتقال المدح من الموطوب العنصر من غير حيلة الى انفسك وهو ان في مراتب الكشف - یعنی مدس وہ قوت ہے جس کے ذریعہ ظاہر علی کی طرف تیر لکھ کرے ذہن منتقل ہو جائے۔

المعجبية هي تلك اوهت هذه المسبب عن انسابها كالصوت عن الهم - یعنی اسباب کو تجربہ مسبب کے مشاہدہ کا ٹکرا دینے کے ذریعہ موت کو واقع ہو جاتا ہے۔

نظر العقل هو ترتيب المبادئ والمقدمات لتسهيل المعجولات من المعلومات - یعنی نظر عقل وہ مادی و مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے معجولات کو حاصل کرنے کے لئے لہذا آدمی کو جو محسوس پیاس کا اندہ میں ہوتا ہے یا ارقیب و ہراس ہے اور کل کا بڑے سے بڑا ہونا یا پیاس میں سے ہے اور نور انفر مستفاد من الشمس یہ حدیثات میں سے ہے اور مقدمات معلولہ یہ تجربات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

(۳) یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اسباب اعلیٰ ثلثہ میں اسباب سے کیا مراد لیا ہے؟

یعنی سب حقیقی مراد لیا ہے یا سب ظاہری یا سب مغضی فی الجملہ۔ بہر حال قبول میں سے جو بھی مراد لیا ہو  
 تین کے اندر صہر درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سب حقیقی اور نثر حقیقی ہر جز میں وہ اللہ رب العزت  
 ہے تو سب حقیقی مراد لینے کی صورت میں سب حقیقی صرف اللہ ہو گا کیونکہ اس کے خلق کے بغیر علم حاصل  
 نہیں ہو سکتا تو تین کہنا غلط ہو گا۔ اور اگر سب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے لہذا سب حقیقی میں  
 صہر نہیں ہوا، اور اگر سب مغضی فی الجملہ مراد لیا جائے یعنی یا سب ہو کسی درجہ میں سب ہو تو بھی تین  
 میں صہر غلط ہے کیونکہ اب اسباب تین سے زیادہ ہیں، تین تو ہیں اسباب مذکورہ ہیں اور باقی حق مشرک خیال  
 و ہم حافظہ وغیرہ ہیں ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے (مگر مگر) بہر حال سب کی جو بھی قسم مراد لی جائے اس پر  
 اعتراض وارد ہو گا کہ تین کے اندر انچھار درست نہیں ہو گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مراد سب سے  
 مغضی فی الجملہ ہے اور اس کے باوجود بھی تین میں صہر درست ہے کیونکہ جب ہم نے دیکھا کہ تو اس غار سے علم  
 حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ حیوانات و حواس کے ذریعہ عموماً اس کا علم ہوتا ہے (مگر ذہنی) تو ہم نے تو اس  
 کو سب ظہر دیا اور سب بہرے دیکھا کہ انجام شریعہ خبر صادق سے مستغنا نہیں تو ہم نے خبر صادق کو سب ظہر  
 قرار دیا۔ اور جب ہم نے دیکھا کہ عقل کے ذریعہ انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سب ثالث قرار دیا اور سب  
 حواس و ظہر مذکورہ کو چونکہ متفکین کے نزدیک یہ ثابت نہیں اور حکماء نے انکو ثابت کیلئے اور ان کے ثبوت  
 پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ ثابت نہیں لہذا ان کا شمار نہیں کیا اور عقل ہی کو سب ثالث قرار دیا۔ جب  
 تین تفصیل مفادات تین لکھیں ہو گئے تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

فان قيل السبب المؤثر في العلم هو الله تعالى لانها خلقه و ايجاد من  
 غير تثير لخاصته و الخير و العقل.

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے جس نے کمال  
 علوم اس کے خلق و ايجاد کے سبب ہے لہذا خبر حاسہ اور خبر عقل کی تاثیر کے۔  
 یہاں سے اسباب کے تین میں صہر کرنے پر اعتراض ہے (وہ یہ نہ کہ مغضی) اشاعرہ کے  
 نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اسباب خود تین تاثیر حقیقی نہیں ہے ہمارے نزدیک تاثیر حقیقی  
 سب اور نثر حقیقی صرف اشاعرہ ہے لہذا اس کو سب ظہر دینا چاہئے تھا، لہذا ان کی باخیر کامرین ظاہر ہے۔

و السبب القاهري هو النار للاحراق هو العقل لاغير و انما الحواس و الاحبار  
 آلات و طرق في الادراك.

## ترجمہ

اور سب ظاہری جیسے اوراق (جلا)، کیلئے آگ ہے وہ بہت عقل ہے نہ کہ غیر اور جو کہ  
اور انہیں بار آورک کے آلات اور طریق ہیں۔

## تشریح

سب ظاہری سے مراد یہ ہے کہ اہل عرفان جو کہ سبب سمجھتے ہیں آلات کا خلق جو اس سے  
اور فرق کا اخبار سے ہے اور اور طریق دونوں وسیلہ اور ذریعہ کے معنی میں ہیں جیسے فاعل  
سے محدود فعل کے بعد افعال کا پایا جائے ضروری نہیں ہے ایسے ہی تیس اس کے بعد اور خبر کے بعد بدون عقل  
افعال کا پایا جانا ایسی علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا پھر آگ جیسے جو اس میں یہ وسیلہ اور ذریعہ  
مض ہے اور طریق ایسا ذریعہ ہے جس میں پہلے سے کوئی راہ گیر گذر چکا ہو طریق کے معنی ابھی راستہ کے ہیں  
جس میں راہ گیر گذر کرتے ہیں اور جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے جسکی خبر دی گئی ہے علم حاصل  
ہو گا مگر خبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا خبر اس راستہ کو پہلے سے کر چکا ہے جو اس کے لئے  
آلات اور اخبار کے لئے طرق استعمال فرمایا گیا ہے۔ بہر حال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے  
تو بھی تین میں ضم کرنا غلط ہے۔

و السبب المتعین في الجملة بان يخلق الله سبحانه فينا العلم معاً بطريق جوي العادة ليشمل  
المدن والاعمال والآلة كالخروج والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل هيئات الاشياء  
أخص مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب التبادع والقدرة

## ترجمہ

اور سبب معنی فی الجملة اس طریق پر کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ عارۃ اللہ کے جاری ہونے  
کے طریق پر بارے قدر علم کا خلق فرما دے تاکہ یہ سبب بہ شکل ہو جائے مگر کہ کو  
جیسے عقل اور آلہ کو جیسے جس اور طریق کو جیسے خبر (لہذا سبب فی الجملة) تین میں ضم نہیں ہے بلکہ دوسری  
چیزیں ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر العقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں۔

## تشریح

سبب المتعین ابتداء اور لا نعم الا اس کی خبر ہے، معنی انشاء سے اس فاعل کا ماضیہ  
ہے جس کے معنی میں یہ ہو چکا، سبب متعین فی الجملة سے ایسا سبب مراد ہے جس کا حصول  
علم میں محدود فعل ہو قرین ہو بالبدی، ظاہری ہو یا خفی، حقائق کے ساتھ حد تک قیاس طرف مشیر ہے کہ  
اللہ تعالیٰ خالق مع السبب ہے خالق سبب نہیں ہے۔ بطریق جوی العادة تاکہ کہ شارع یہ فرمان چاہتے ہیں  
کہ اسباب کے بعد علم کا حصول بطریق و ترتیب نہیں ہے بلکہ عادت الہیہ ہی جاری ہے کہ اسباب کے بعد  
علم کا خلق فرمادیتے ہیں (الکلام المنظم میں ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں، لیشکل کلام محدث  
کے متعلق ہے اسی باراد المعنی فی الجملة لیشکل الخ اور باقی اصطلاحات مذکورہ کی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے)

بہر حال اگر ایک معنی فی الجملہ لیا جائے تو میں میں صحت نہیں کہ اب اسباب زیادہ ہوں گے۔

قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لم يوجده البعض الا دراكات حاصلة عقيب استعمال الخواص الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوات العقول او غيرهم جعلوا الخواص احدا لا سبابا.

## ترجمہ

ہر جواب میں یہ کہ مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر گفتار کرنے میں اور فلاسفہ کی باتیں کرنے سے غرضی کرنے میں، پس بیشک مشائخ نے جب اپنا بعض اور احکامات کو حاصل ہونے والے ان خواص کا ہر کے استعمال کے بعد میں کوئی شک نہیں خواہ وہ خواص ذہنی عقول کے ہوں یا ان کے غیر کے تو انھوں نے جو سبب اسباب میں سے ایک قرار دیے۔

## تشریح

یہ غرض کا جواب ہے کہ حاصل یہ ہے کہ ہر شے ثالث اختیار کرتے ہیں اور ہر سبب نفس فی الجملہ اس قدر زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً لفظ تین میں صحت کر دیا، اور محسوسات کا عم جو جس سے ہوتا ہے یہ جوالات کو بھی حاصل ہوتا ہے (کہ نامکمل) معلوم ہوا کہ اس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ جوالات عقل نہیں ہیں۔

ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا اخر ولما عرفت عندهم الخواص لمباطة المستفادة بالحس المشترك والخيالي والوهم وغير ذلك ولما يتعلق بهم غرض بتفصيل الحدييات والتجربيات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى الخلق فجعلوا سببا ثالثا انتهى الى العلم بمجرد المقادير او بانضمام حديين او خبرية او ترتيب مقدما وتبعوا السبب في العزومات لتأجوة وعطش وان الكل اعظم من الخبر وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السموات مبسطة وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستقانة من الحس.

## ترجمہ

اور جبکہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر کو دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک خواص باطن جن کو نام رکھا ہو ہے جس مشنک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوئے اور مشائخ کو کوئی غرض معنی نہ ہوئی، حدیثیات اور تجربات اور بدہیثیات اور نظریات کی تفصیل کے متعلق اور ان سبب کا مرجع عقل کی

ظہر تھا تو مفعول نے فعل کو تیسرا سبب قرار دیا جو مفعول کی علت ہے اس طرف پر کہ جو مفعول کو اس پر اس سے اور  
کل جز سے برابر ہے اور جاننا کہ ضرورت سے مستفاد ہے اور عقوبت یا سبب ہے اور عالم حادث ہے اور ثابتاً  
مفعول نے علم کا سبب عقل ہی کو اگرچہ عقل بعض چیزوں میں جن کی مدد سے (علم کا سبب ہے)

## تشریح

استغفار یا تعفیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی اکثر (و مزیعہ) یعنی اگرچہ غیر صادق کو عقل  
کے اندر واضح کر دینا درست تھا مگر اس کی شان کی رفعت کے پیش نظر نیز اس کی  
شرائط کے پیش نظر کہ اس سے معلومات دینیہ کا اکثر حقیقہ مستفاد ہے اسکو مستقل سبب شمار کیا گیا ہے۔  
حکماً اور عقل جزئیات کا اور اک نہیں کرتی نیز خواہش فہم میں سے کوئی بھی دوسرے حالت کا کام انجام  
نہیں دیتا تو مادہ مفعول جزئیہ کے غائب ہونے کے بعد اس صورت کا اور اک کرنے کی قوت کو مانا بڑے گا  
اور وہ بھی مشترک ہے۔

مثلاً :- یا دہیں نام میں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ بواسطہ تو اس ظاہر اس کا اور اک فعل کرے۔  
حکماً اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک چیز سے دو فعل جدا نہیں ہوتے لہذا اندر ہی ہوگا کہ مادہ قبول اور مجاز  
مادہ حفظ اور مادہ قبول اس فرق مشترک ہے لہذا مادہ حفظ خیال ہے۔

مثلاً :- یہ دلیل غیر مسلم ہے ایک ہی چیز مختلف مشرعوں کے ساتھ مختلف کام انجام دے سکتی ہے جیسے زمین  
شکل کو قبول بھی کرتی ہے اور محفوظ بھی کرتی ہے مگر دونوں کی شرطیں جدا گانہ ہیں شکل کو قبول کرتی ہے  
اور اپنے مادہ اور پہولی کے اعتبار سے اور اسکو محفوظ کرتی ہے اپنی صورت کے اعتبار سے۔

حکماً اور :- اس اصول کے پیش نظر کہ ادھر سے متعدد امور کا مصدر غلط ہے۔ معانی جزئیہ کا اور اک عقل نہیں  
کرے گی کیونکہ وہ ایک کلیات ہے اور نہ خواہش ظاہر کرے گی کہ جو متحدہ و متحدہ جزئیہ کا اور اک کرتے ہیں۔  
لہذا اچار ثابت ہو کہ معانی جزئیہ کا اور اک کرنا ہی قوت و ہم ہے۔

مثلاً :- یہ دلیل بھی غیر تام ہے ہم یہی ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ہی چیز متعدد کام انجام دے سکتی ہے  
تو ہو سکتا ہے کہ ان کا اور اک بھی فعل کرے یا حق مشترک کرے۔

حکماً اور :- چونکہ مادہ قبول اور فعل جدا گانہ ہوتے چاہئیں (کہ امر) تو معنی جزئیہ کا اور قبول و ہم ہے تو یہ  
مختلف عائد ہو گا۔

مثلاً :- اس کا جواب بھی اقبل میں گذر چکا ہے کہ ادھر سے امور متعدد و جدا ہو سکتے ہیں۔  
حکماً اور :- ہم دونوں کے درمیان فرق کرنے میں مشابہت انسان کو بھی غیر سہ کے تصور کر لیا اور  
بھی درمیان تصور کر لیا اور ایسے ہی محالی جزئیہ کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں اور یہ تصدیق کرنے والی  
قوت نہ نفس ہے اور نہ خواہش ظاہر اول تو اس لئے نہیں کہ نفس صرف کلیات کا تصور کرتی ہے اور ثانی اس  
لئے نہیں کہ خواہش معنی کا ایک کرتے ہیں اور لغت کرتا اور اک کے بعد کار جو ہے لہذا اچار دوسری



قوت اپنی ہوں جو اس کام کو انجام دے۔ وہی قوت متعریف ہے۔  
مثلاً: دین پر تمام ہے اس لئے کہ آدات کے ذریعہ عقل فطرت کر سکتی ہے۔ اس بنا پر بشر نے فرما کر مشائخ کے نزدیک جو اس افراط ثابت نہیں ہیں تو انھوں نے مذاکر عقل پر رکھا اور اس کو قیصر اسباب قرار دیا۔  
خلاصہ یہ کہ مغز کلانی عقائد پر غیہ کی فعالیت و ضبط ہے اور وہ موجودات سے برتر و زہد و رت بحث کرنے ہیں اور فلسفہ کی عرض موجودت غرض کے احوال نفس لامری کو جاننا ہے جس لئے وہ مجبوراً اہم چیز سے بحث کریں گے یعنی متکلیف کردہ قیقات کو چھوڑ دیں تو اپنی روش پر برقرار ہیں اور فلسفہ کو ان اجوت سے تفریق کئے بغیر چارہ نہیں۔

**سوال :-** مہنت سے اس کو مشائخ کا طریقہ کیوں قرار دیا؟  
**جواب :-** اس لئے کہ مشائخ نے تو اپنے کلام میں فلسفہ بحثی داخل کر رکھی ہیں اور طبعیت کا زیادہ تر حصہ اپنی کتب میں داخل کر رکھا ہے۔  
ان لسان جو غما و عطفاً یہ وجہ ان کی مثال ہے۔ درحقیقت یہ ان مورد میں سے ہے جس کا۔ رب دیم ہے پھر کہ وہ ان بات پر تقبلاً اعتبار کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ مگر متکلیف کے نزدیک دیم کا ثبوت نہیں تو اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

**سوال :-** حیوانات کے اندر تو عقل نہیں ہے حالانکہ ان معانی کا اور انکے حیوانات بھی کرتے ہیں جیسے بکری بھڑکتے سے خوف کا اور اپنے بچے سے محبت کا اور انکے کرتی ہے؟  
**جواب :-** جو سوکتا ہے کہ حیوانات کو اس کا وراک بغیر ان کے محض اللہ کے خلق سے ہو جاتا ہو یا ان کے لئے کوئی دوسرا آئہ ہو جس سے وہ اس کا اور انکے لئے ہوں۔ انکل عظیم من اجزاء و بیجا کی مثال ہے۔ ان تو زعفر ستفاؤ من وراثت من، یہ حارس کی مثال ہے۔ کیونکہ چاند کے نور کی کمی بیشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے۔ دراصل اس طرف کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسری کا منظر ہونا۔ اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کا نور سورج کے نور سے مستفاد ہے۔ ان استقونیا مشہور ہے کہ جی کی مثال ہے۔ یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو سوکھ کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدید ہے مگر اس کو مصلحات کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے۔ جو دھڑکے مکان دیلے اور پھر کاندھ ہو جاتا ہے تو برتانا را یک مرتب ہے۔ پید ہو جاتا ہے۔ ان احوال حادث یہ نظری کی مثال ہے۔ تبو العقل یہ جتنا کا مفعول ثانی ہے اسی سے العقل منسوب ہو گا اور ضمیر ہو جھڑکیلے لانی گئی ہے۔ ترجمہ ہو گا۔ تو انھوں نے عقل ہی کو غم کا سبب قرار دیا۔

اقبل میں اسباب ظلم کا جمالی ذکر تھا اب ان میں سے ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے اور فشررت کے طریقہ پر دریا اس لئے کہ بیان پہلے کیا جاتا ہے کہ اس پانچ میں مع، بغیر، شتم، ذوق،

لہذا پھر اس سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ سچ وہ قوت ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اس پر بھیجی رکھ دیا ہے جسکو کان کے سوراخ میں پھنسا دیا ہے، اور کیفیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ زبان سے اور من سے نکلے ہوئے کلمات بقدرت خداوندی بصورت صوت ہوائے فکرات سے ہیں پھر یہ ہوا اس آواز کی کیفیت سے متصہت ہو کر سامعین کے کانوں کے بیچ سے ٹکراتی ہے اسوقت خداوند قدوس عاویذ الہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر نفس میں اور کان کا خلق فرماتے ہیں جس سے آواز کا ادراک ہو جائے اس سے معلوم ہوا کہ حرکت ہوا کے لئے ایک حد مقرر ہے اور کوئی سامع اس حد سے باہر نہ ہو وہاں صدمت کا ادراک نہیں ہوتا۔ جیسے جب پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ایک مقام پر پہنچ کر حرکت کا منتہی ہو جاتا ہے جس سے آگے پانی متحرک نہیں ہوتا وہ دورہ میں بھی ہی صورت ہوتی ہے جسکو حاجہ عائشہ نے از تحریر کی الہیہ فوق الخرافات کہہ کر بیان فرمایا ہے۔ بسا اوقات آپ سے دیکھا ہو گا کہ اب کار میں بیٹھ گئے اور شیشہ بند کر لیا اب باہر توئی شخص آپ سے بات کر رہا ہے تو اس کے منہ کی حرکت ہوا آپ دیکھیں گے مگر آواز نہیں سنیں گے کیونکہ ہوا پر تکلف بالصوت آپ کے کان کے بیچ سے نہیں ٹکرا رہی ہے۔

اسی طرح بصر ہے اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے ان دو چٹوں میں رکھا ہے جو کھوکھلے ہیں (دیران سے غلط) جو مقدمہ دماغ سے جڑے ہیں اور عاجز ہیں کہ اس آکر دونوں مل جائے ہیں بقول بعض دونوں کی حرکت ملازمت ہوتی ہے اور بقول بعض دونوں کا تقاطع ہوتا ہے۔ پھر یہ دونوں آنکھوں کی طرف آجاتے ہیں بقول اول داہنا داہنی آنکھ میں اور دوسرا دوسری آنکھ میں اور بقول ثانی داہنا بائیں آنکھ میں اور بائیں داہنی آنکھ میں (جس کی حکمت شرح میں آ رہی ہے) اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات نیز حسن و قبح و غیرہ کا ادراک ہوتا ہے یہاں بھی اور کائنات خداوندی ہوتا ہے اگر اوہر سے خلق نہ ہو تو ادراک نہ ہو گا۔ اس کے بعد عبادت ملاحظہ فرمائیں۔

فَالْحَقُّ أَنَّهُ جَمْعُ خَلْقٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْمَعْلُومَةِ خَلْقٌ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ تَعَالَمَ بِالْخَلْقِ وَرَأَى  
بِوَجُودِهِ وَأَمَّا الْحَوَاسُّ الْمَبْطِئَةُ الَّتِي تَقْبِلُهَا الْفَلَاحُ مَعْدَةً فَلَا تَمُتُ دَلَالَتُهَا لِقَوْلِ الْأَوَّلِيِّ  
أَنَّ مَسْلَامَةً

**ترجمہ**

پس تو اس جگہ تک سچ ہے، قوت ہمت کے معنی میں پانچ ہیں اس معنی کے کہ عقل ہدایت کے وجود کا فیصلہ کر لیت ہے اور یہ حال تو اس باہر جن کو فاسد ثابت کرتے ہیں ان کے دلائل اصول اسلامیہ کے مطابق تمام نہیں ہیں۔

## تشریح

انحواس مبتدئ ہے اور نفس اس کی غیر خواص خاصہ کی جمع ہے اور عاقل کا مؤثر ہے اور عاقل حسن نفس و شہ (یعنی معتمد) کو کرنا وہی فاکرنا ہے عینہ اسم فاعل ہے۔

اجن میں عاقل سن عقل نام ہو کر مٹی ہو گیا اور چونکہ عاقل سے پہلے قوت موصوت ہے اس وجہ سے اس کو مؤثر استعمال کیا جا کر معنی القوت کا عاقل کہہ کر شارح نے اسی کیفیت اشارہ فرمایا ہے اور نیز اس سے یہ بھی اشارہ ہے کہ شہ سے مراد وہ فہم نہیں ہے جس میں یہ قوت ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ کا نام خاصہ نہیں بلکہ ان اعضا میں جو قوت و کیفیت درایت ہے اس کا نام عاقل ہے تو یہ خواص ظاہر و باطن ہیں بعض حقیقت نے چار کہا ہے انھوں نے ذوق کو لمس کے تحت میں داخل کیسے اور نظام مغز نے بچہ کچا ہے پانچ قویہ اور چھٹی وہ قوت ہے جس سے لذت جماع کا اور اک ہوتا ہے مگر نظام کا یہ خیال غلط ہے کیونکہ لذت جماع کا اور اک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

قلبت۔ الفہام کی بات یہ ہے کہ خواص کو حجاز اسب شمار کیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں ان کا حال ایسا ہے جیسے عینک اور چشمہ کا کہ ان میں مادہ اور کث نہیں ہے یہی حال خواص کا ہے کہ یہ سب کے سب چشمہ کے درجہ میں ہیں اور حرکات کا اور اک کرنا وہی قوت اور ہے اور باطل میں خواص کو آلات کہتا اسی جانب مشر ہے اور بسا اوقات وسط پر حجاز اول والواسطہ کا نام بول دیا جاتا ہے اس وجہ سے ان کو سب شمار کر لیا گیا ہے۔

معنی ان العقل باطن۔ یعنی خواص کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ یہ جواب دیا کہ بابت عقل ان کے وجود پر وال ہے اسی وجہ سے ان کے وجود کا کوئی انکار نہ کر سکے گا مگر عقل کا یہ فیصلہ خواص کے وجود پر ہے عدد معین پر نہیں ہے چونکہ عدد میں براہ ثبات نہیں اسی وجہ سے سن میں عقائد کا اختلاف ہو گیا ہے۔

و اما خواص الباطنہ۔ اور معنی خواص باطن کا ثبوت اصول اسلام کے مطابق نہ ہو سکا اس لئے فلسفہ تو ان کے قائل ہیں مشائخ حکملین ان کے قائل نہیں ہیں، اگر شہ سبق میں فریقین کے واسطے مذکور ہیں خلاصہ کلام ان کے اثبات کا مدار تین اصول پر ہے۔ نمائندہ نفس، فقر، جو روح ناما ہے اور وہ جزئیات کا مدد رک نہیں، نمائندہ واحد سے اسے متحدہ کا مدد نہیں ہو سیکے گا، نمائندہ واجب نہی یا غیر ضرور ہے لہذا اس کی جانب سے کسی پر نفس غیر اختیار کے نہ ہو سکے گا ورنہ ترجیح باطن سے لازم آئے گی، ذریعہ نزدیک یہ تینوں اصول باطل ہیں۔ التبع۔ خواص نفس ظاہر میں سے پہلی قوت جمع ہے جس کی تقریر ابھی آ رہی ہے۔

سوال۔ اس کو سب سے مقدم کیوں ذکر کیا؟

جواب۔ یہ سبب اشرف ہے اس لئے کہ ہر وجہ سے یہ قوت اور اک کرتی ہے بخلاف بھر کے کہ عورت سب سے اور اک کرتی ہے نیز فہا بل و کمالات انسانیہ کا مدد مع یہ ہے اسی وجہ سے آپ بھیجے گئے

کہ اپنا لوگ بڑے بڑے کمالات دے رہے ہوتے ہیں، درحقیقت بہت سے ایسے لوگ یاد جانے والے ہیں، نیز قرآن کریم میں ہر جہت سے کونہ پر مقدم کیا ہے جیسے **وَجَعَلَهُمُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَفُضِّلَ فَمَا اغْتَوَّعْتُمْ** مستصحب و ابصارہم، اور جیسے **ان السمع والبصر** والحوادث اور جیسے **ختم الله علی قلوبہم** و علی سمعہم من ابصارہم و درجیسے **ولو شاء الله لذهب بسمعہم و ابصارہم**۔ امام فخر الدین رازیؒ تفسیر میں فرماتے ہیں سمیع بصر سے انصاف ہے اسلئے کہ خداوند قدوس نے جہاں ان دونوں کا ذکر فرمایا ہے تو سمیع کو مقدم کیا۔ بناویرہ مقدم کی دلیل ہے نیز سمیع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو پہرہ نہیں پیدا کیا۔ اور ابصار میں سے ایسے حضرات ہیں جنکو صلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام نیز نضران بصر نطق کو باعمل نہیں کرتا اور صبح کا بظان، اللہ تعالیٰ نطق کو مستلزم **السمع و موقوۃ و مودعۃ و العصب المعض و ش فی مقعر الفکر کاغی** (ترجمہ) سمیع اور بصر دونوں ہی جو رکھ دیا گئی سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پتھری پر اور اک کر لیا جاتا ہے اس توت کے ذریعہ آوازوں کا اس پر آگے پہنچنے کے طریق پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو تکلیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ آتی ہو جاتا ہے اس کو مؤثر استعمال کیا گیا ہے یا تو برعایت خبریہ برعایت مرغ جو عارضہ ہے۔ مؤثر و باب افعال سے اسم مفعول کا حقیقہ ہے۔ یعنی رکھی ہوئی، عصب کے معنی پتھا۔ ح اعصاب۔ یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے اور افعال و احوال میں بہت سخت ہے، اعضاء کی اس حرکت کی اسی سے تکمیل ہے اگر کوئی پتھلاک جاسے یا کوئی خلط اس میں آکر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضو کی حس و حرکت باطل ہو جاتی ہے اور اسی کو جس سے رغبت و خارج و غیرہ بہت سے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

مفروض، فرض، وزن، جن، فرضا سے اسم مفعول کا حقیقہ ہے یعنی پتھا یا ہوا۔ مقعر۔ تغیر سے قوت کا حقیقہ ہے جس کے معنی گہرا کرنے کے ہیں اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہی ہوتا ہے اس کے معنی ہونے اندرونی حصہ، تھلا کر کان کا سوراخ، الشرفی نے کان کے سوراخ کو ڈیڑھ پتھر کا پتھر پتھر فرمایا ہے: کہ سخت آواز میں نیز گرم اور ٹھنڈی فاسد ہوا میں پہنچ کر اسے نقصان پہنچاتا ہے کیونکہ یہ قوت بہت دلی اکس ہے۔

خبرناک بہا الاجابات بطریق وصول الحس الی المتکلف بأیۃ الصوت الی القفاخ۔

ترجمہ

اور اک کر لیا جاتا ہے اس توت کے ذریعہ آوازوں کا اس پر آگے پہنچنے کے طریق پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو تکلیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ۔

تشریح

سوال۔ صوت کی کیفیت ہے؟

**جواب :-** یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو ہونے کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ ہوائے نکیز جب کان کے سوراخ سے نکلانی ہے تو تخفیف پاری صوت کا اور آگ ہو جاتی ہے بقول بعض ہوائی ایک کیفیت صوت سے اور صوت کی کیفیت حروف ہیں، صوت کا اور آگ سمیع کے ذریعہ ہوتا ہے اور آواز کا حسن و قبح سمیع سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کا قبح و جودان سے ہے پھر آواز کو بھی شاکہ یہ اس کی ہے ذریعہ سمی کی اس کا قبح و قبح سے ہے بقول بعض صوت، ہوائی پیدا ہونے کی ایک کیفیت ہے پھر جب یہ خارجی ہو کان کے مجلی کے قریب والی ہوائے محزاتی ہے تو آوازوں کا اور آگ ہو جاتا ہے۔

فَلَمَّا قَالَ يَا فِرْعَوْنُ هَذِهِ نَفْسُكَ الَّتِي نَقَضْتَ كَذِبًا فَالْتَمِمْ لَهَا عَصَا مِثْلَ نَبْتٍ تَكُ خَشُوبَةً يَأْكُلُهَا السُّفْهَاءُ وَالدُّنْيَا لَعَنَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَسَوَاءٌ أَلَمَخْتُ لَهُ الْيَمِينَ الْيُسْرَىٰ أَوَّلًا وَآخِرًا إِنَّكَ فَتَنَّاكَ أَفْعَىٰ تَكْفُرًا وَهَوَّيْنَاكَ عَلَى الْوَدَّانِ فَتَجَدَدْتَ عَلَيْهِمَا وَجِئْنَاكَ بِآيَاتِنَا فِي الْغَمِّ وَلَوَّىٰ رَأْسًا مِّن مَّا يَكْفُرُ وَجِئْنَاكَ بِالْهَمِّ وَجِئْنَاكَ بِغَمِّ الْوَدَّانِ وَأَنزَلْنَاكَ مِنَ الْسَّمَاءِ فِي سَوَاقِدِ السَّعِيرِ إِنَّكَ مُنْهَكٌ مِّنَ الْحَرْبِ وَأَنْتَ الْخَاسِرُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**ترجمہ :-** اس معنی کر کہ انشرونی نفس کے اندر اس وقت اور آگ کا خلق فرما دینے ہیں۔  
**تشریح :-** یہاں سے شروع ن لوگوں پر رد کر دیتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ جو اس خود بخود اور آگ کر رہے ہیں یا مجبور نہ سمجھیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ سب کا قاضی سب سے بڑا ہے اور سب سے بڑا ہے اور شاعر کا خیال ہے کہ یہ سب کچھ ذات الہیہ کے جاری ہونے کے لئے ہے اور ان نفس پر یہ گراں گراں ہے کہ مرگ نفس جو اس آیت میں (کافر) الکلام منتظر میں ہے اس مسئلہ پر مشغول ہے۔

وَابْقُرْ هَؤُلَاءِ مَوَدَّةَ الَّذِينَ فِي الْعَصَبِينَ الْمُجَوِّفِينَ الَّذِينَ قَتَلُوا فِرْعَوْنَ ثُمَّ تَدَارَكُوا رِقَابَهُمْ مِنَ الْغَيْبِ

**ترجمہ :-** اور پھر یہ قوم ہے جو ان دو جموں میں رکھی گئی ہے جو کھوکھلے ہیں جو مل جاتے ہیں پھر دلوں میں جو جاتے ہیں پھر دلوں کو کھوکھلا کر دیتے ہیں جو کھوکھلے ہیں۔  
**تشریح :-** اس معنی کہ یہاں سے باب لغت میں جس کے معنی کھوکھلا کر دینے ہیں۔  
 اسی کے سبب یہ قوم ہیں یعنی سب سے بڑا ہے کھوکھلے نہیں ہیں، درودج اپنی

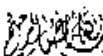


ملاپ پڑتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خفقت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس نفلت کا اثر مال  
میں اس قدر کم ہوتا ہے کہ اس کا متناصب و اعتدال نہ ہوتا ہے۔ اور اسی میں فرق کا آنکھ سے مشاہدہ ہو سکتا ہے جو نوی  
نہیں و قی کا نہیں۔

تفسیر میں :- ایک طالب علم نے دورین درس معلوم کیا کہ حسن و جمال میں کیا فرق ہے ؟  
تو افسوس کہ جواب : کیا جمال کہتے ہیں نفس الامری خوبصورتی کو خواہ وہ کسی کو کچھ بھی لگے دگے اور حسن  
کہتے ہیں اچھا لگنے کو۔ لہذا انال شیخ الامام مالکوی۔

مہارت علی : انہو۔ تفسیر سابق کی جانب اشارہ ہے مگر بھروسہ کے استوار کے بعد مہارت کو کچھ لینا بطریق  
عادت البیہ ہے۔

تفسیر میں :- جب وہ دیکھنے کی آٹھ شری میں بیان کرتے ہیں (۱) مری کا تکلیف ہونا اور نہ لطیف ہونا نہیں دیکھا  
جاتا چاہے (۲) بالذات روشن ہو نا چاہے سورق (۳) بالوصف روشن ہو نا میں مری رانی کے سامنے ہو  
(۴) یا علی ذات کے ہم میں ہو جیسے وہ چہرہ جسکو آئینہ میں دیکھا گیا ہے (۵) دیکھنے کا ارادہ (۶) ہر مری جب  
(۷) بہت زیادہ دوری نہ ہو نا (۸) ہر رویت باری کی بحث میں اس پر مزید تفصیل عرض کریں گے۔



اللہ تعالیٰ نے مقدم و مراح کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سرِ پستان کے مثل ہیں  
جسے غومات سے ہوا تکلیف ہوتی ہے اور وہ ہونا انک کے ہاتھ سے نکالنے سے ہوا اللہ تعالیٰ اسی قوت مذکورہ کے  
ذریعہ جسکو شرم کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرمادیتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قوت ذوق حرم لسان پر پھیلا دی  
ہے کہیں مطلوبات سے ملے ہو الغاب و رطوبت اس پر طے ہو جائے تو ذوقوں کا اور کچھ ہو جاتا ہے  
اسی طرح اللہ تعالیٰ نے پورے ظاہر بدن پر قوت لمس کو پھیلا دیا ہے کہ یہ اس قوت کا اقلہ لملومات  
سے ہوتا ہے تو اس کی گرمی اور ٹھنڈک نیز رطوبت و پیوست کا اور کچھ ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن حاسہ کو جس کام کیسے پیدا فرمایا ہے وہی کام کو انجام دینا  
آنکھ دیکھنے کا اور کان سننے کا کام کرے گی۔ البتہ بطریق امکان عقلی اس کے عکس کا جواب ہے مگر وقوع  
میں ہے کیوں کہ ان حواس میں مذکورہ تاثیرات ذلی نہیں بلکہ خلق خداوندی ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ  
قوت بھروسہ کے استعمال کے بعد قدرت کا خلق فرمادیں جب یہ بات ذہن نشین ہوگی تو عبادت مانتہ فرمائیں۔

واللہ اعلم بالصواب فی انوار الدین المناہجین فی مقدم اللہ و فی الشیعیین بخلقہ و البتہ  
قد مات بہا الر و فی بطریق وصول الہی و الہی العلیف کیفیة ذکر الرائحة الی الخبشوم۔

## ترجمہ

اور شہ وہ قوت ہے جس کو دو گوشت کے ٹکڑوں میں رکھ دیا گیا ہے جو مقدم دار میں اگلے ہیں جو لیٹان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں، اس قوت کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خفیہ و نامک ہو پختہ کے طریق پر جو بول دانی چیز کی کیفیت کے ساتھ تکلیف ہے۔

## تشریح

خیشوم : ناک کا اندر۔ الذرقول : قوت شکر کو خیشوم کے ذریعہ اذیت سے بچا دیا۔ درندہ اس کے بغیر رواج قویہ دفعہ ہو چکا اس کو معطل کر سکتی تھی۔ راجحہ : طرح قسم مؤنث : بوجہ رواج اور در اندامات : ذی الرائحة : بولہ الرائحة۔

وَالذَّوْقُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُبْتَدِئَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَغْبُوشِ عَلَى جِزْمِ الْمَكَانِ يَدْرُسُ بِهَا الطَّعُومُ بِمُخَالَظَةِ الرُّطُوبَةِ الْعَلَايَةِ الَّتِي فِي الْعَصَبِ بِالْمَطْعُومِ وَحُضُولِهَا إِلَى الْعَصَبِ۔

## ترجمہ

اور ذوق وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو زبان کے برہم پر کچھ ایسا ہے اسکے ذریعہ انھوں کا ادراک کر لیا جاتا ہے اس طریقہ لہذا یہ کہ ملے کچھ سے جو میں ہے مطوم کے ساتھ اور اس کے پہونچنے پر جو سے پٹھے کی طرف۔

## تشریح

مبتدئہ : منشاء کے معنی میں ہے نوید اسم فاعل۔ شارح نے ذوق اور لیس کو ابتداء سے منہج کیا اور بانی کو اپنا راجع سے اس لئے کہ ان دونوں کا عمل پہلی قوتوں کے عمل سے مستقیم ہے اور ان میں سو دفعہ کہنا مناسب تھا اور یہاں مبتدئہ : جزم : معنی خیم اور غوطہ اس کا اطلاق اجزاء لطیفہ پر ہوتا ہے، پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لغات ذائقہ کا احساس ہوتا ہے اور لغات کو تکلیف کرنا والا مطوم سے اور بعض کا کہنا ہے کہ مطوم کے اجزاء اور لطیفہ لغات کے ساتھ ملے ہیں اور اس لغات کی موت سے مطوم کے اجزاء اور لطیفہ پر کچھ ہو گئے پٹھے پر پہونچتے ہیں تو محسوس اجزاء اور لطیفہ ہیں۔ لغات۔

وَاللَّمْسُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُبْتَدِئَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ تَدْرُسُ بِهَا الْخَرَارَةُ وَالْإِبْرَدَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْيَبُوسَةُ وَتَعُوذُ لَيْلٌ عِنْدَ النَّعَاسِ وَالْإِتِّصَالُ بِنَبِّ۔

## ترجمہ

لہذا یہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں جس کے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اسکے مثل کا ادراک کر لیا جاتا ہے چھوٹے اور بڑے کے وقت اسکے ساتھ

## تشریح

فی جمیع البدن : بحدت الصفات ہونا چاہئے یعنی فی جمیع البدن : تاکہ اعتراف میں



**سوال :-** پیچھے لڑنے والے گروہ اور لڑائی میں توڑ پھوس میں سے کون سے گروہ ان کے ذریعہ ملومات کا احساس نہیں ہوتا تو سارے ہندوؤں میں تو قوت کیلئے جاری ہوئی ؟

**جواب :-** عبارت بخیر منصف است (مکمل ہے)

جواب :- عبارت بخلاف المضائق ہے (کھلم کھلا)

[illegible]

نماز، آب تفاعل کو مصد رہے۔ بڑی ٹھیک کام رہی۔ لیکن جب قوتِ ماسہ کو کسی بدن سے اقبال ہونے سے نوذکورہ استعیانہ کا ذکر رک ہو جائے۔

وبين خاصة من أي من أحواس الخمس توفيق ان ينطق على ما وضعت في أي تلك الخاصة له يعني ان انطقه ان قد خلق من تلك أحواس لا ذراك ان يشاء بغيره من ان تسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالخاصة الأخرى وإما ان هل يجوز ان تلك فقيه خلاف بين العلماء والحق الجواب لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير قاضيه لأحواس فلا يفتنه ان يخلق الله تعالى بغير الشهوة اذراك الاصوات مثلاً فان قيل ليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحزنه معاً قلنا ليس الحلاوة تدرك بالذوق والحلاوة باللمس الموجود في اللحم والمان

**ترجمہ** اور ان جو اس قسم میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع رکھتی ہے اس شخص پر کہ ہر حاسہ میں کے لئے ذریعہ کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ان حاسوں میں سے ہر ایک کو ایسا مخصوصہ کے اندر رکھنے پر فرما رہا ہے جیسے سمیع آوازوں کے لئے اور ذائقوں کیلئے اور شہوؤں کیلئے اور رنگ و سب کے لئے۔ اس کا کسی حاسہ سے اس چیز کا کس کا اندر رک دوسرے حاسہ سے کہ جو تاجہ اور پیر علی یہ بات کو کیا ہے جو اس میں اختلاف ہے علماء کے درمیان اور حق جو نہ اس لئے کہ بعض مذاہب کے خلق سے ہے نیز جو اس کی تاثیر کے قویہ بات متفق نہیں ہے کہ اس کا حال قوت باجمہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے اندر ایک کا خلق فرمادے پس اگر عترتوں کی دھند کے کیا خوب واقف

شی کی جلالت اور حرارت دونوں کا اور ایک نہیں کرتی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ جلالت کا اور ایک ہوتا ہے  
ذوقی ہے اور حرارت کا اس قوتِ لمس سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

## تشریح

وہیکل خاصیت، توقف کا متعلق مقدم ہے، توقف فعل مجہول ہے معنی واقف ہونا اور  
مطلع ہونا۔ شانِ قلیل انکو۔ یہ ایک ایلا اخص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے کو فرمایا ہے  
کہ ایک حاشہ دوسرے کا کام انجام نہیں دے گا حالانکہ قوتِ ذاتیہ سے جلالت اور برودت دونوں کا اور ایک  
ہوتا ہے اور جلالت کا متعلق ذوقی ہے اور حرارت کا لمس ہے، تو قوتِ انہی سے اس کا جواب دیا کہ اس اور  
زبان میں دو قوتیں روایت ہیں۔ ایک ذوقی اور دوسرے لمس کیونکہ لمس تو پورے بدن میں جاری ہے  
ساری ہے تو جلالت کا اور ایک قوتِ ذاتیہ ہے اور حرارت کا قوتِ لامر سے فطرتاً



اسباب نمونہ ہیں۔ حواسِ جملہ اور تجربہ ذوقی اور عقلی۔ حواس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب خبر  
کی تفصیل کا آغاز ہے خبر کہنے میں ایسی حکایت کو کہ جس کا عملی عذر اور عجز موجود ہو۔ بالفاظ دیگر نسبتِ کلیہ  
اگر کوئی خارج موجود ہو تو، سکون کہنے میں درہنشاہ سے پھر نسبتِ کلیہ اس نسبتِ خارجیہ کے اگر مطابق ہو  
تو اسکو خبر صادق و درکاذب کہیں گے مثلاً درکاذب ہے اس کلام میں نسبتِ کلیہ ہے یعنی کھڑے ہوئی نسبت  
درکذبت لائی ہے، اگر نفسِ انام میں بھی یہ درکاذب ہو تو دونوں نسبتیں مطابق ہو گئیں لہذا خبر صادق ہے  
در اگر وہ کھڑے ہو بلکہ بیٹھا ہو تو نسبتِ کلیہ لائی ہو یعنی نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہیں لہذا خبر کاذب ہوگی  
غلامِ کلام خبر صادق کی رد و تریف کی گئی ہیں وہ خبر کو واقع کے مطابق ہونا (در تفسیر) ایسی نسبت تمامہ  
کی خبر دینا جو نفسِ لامر کے مطابق ہو۔ اب ظاہر ہے کہ یہی تریف کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف  
میں سے جو ہے اور دوسری تریف میں خبر کے اوصاف میں سے جو ہے لہذا بعض کتب کے اندر انہی اوصاف  
در بعض میں خبر العادۃ جو کہا گیا ہے دونوں درست ہیں۔ پہلی ترکیب تو جیسی ہے توفیقِ اول کے کلام سے  
اور دوسری ترکیب اضافی ہے دوسری تریف کے اعتبار سے۔ خبر صادق کو سمجھنے کے بعد سمجھے کہ خبر صادق  
کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواترہ (۲) خبر متواترہ و خبرہ جس کے خبر دینے والے اتنی تعداد میں ہر زمانہ  
میں ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو جائز نہیں سمجھ سکتی اور اس کام پر جب کہ اس سے  
علم یقینی قطعی حاصل ہوتا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔ یہ جمود کی تعریف ہے در بعض  
حضرات نے چار کی اور بعض نے اس سے زیادہ کی شرط لگائی ہے (دوسری)

والحدیث الصادق ای المطابق للواقع فان العجز کلّم ثلثون لیتیم خارجاً طابقہ لکلتیہ

فكون صادقا ولا تطايفه فيكون كاذبا فالصدق والكذب كل هذا من اوصاف الخبير وقد يقال ان بعض الاخبار عن النبي على ما هو عليه ولا على ما هو به اى الاطراف بنسبة عامة. ثم انقضى الواقع ولا تطايفه فيكون ان صفات المخبر فمن هنا يقع في بعض الكتب العيب الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافه

ترجمہ

اور خبر حادی یعنی (روشنی) جو واقع کے مطابق ہو اسے خبر حادی یا مطابق کہیں گے۔ جسکی نسبت کیے گئے ماریج ہو نہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو، تو جو خبر حادی یا مطابق نہ ہو تو ہوگی خبر کا اب اس تقریب کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور کسی نہ دہنوں (خبر حادی) کا ذوق، جو لے کے ہمیں خبر دیتے کے معنی اس میں نکالت کے مطابق کہ وہ ہوشی جن حال پر پہنچے اور خبر دینے کے لئے کہ خبر پر مدہ ہوشی جن حال پر پہنچے یعنی نسبت نامہ کی خبر یا خبر واقع کے مطابق ہو یا خبر مطابق نہیں گئے (صدقہ) کہ خبر کی خبر کی صفات میں سے ہیں، اسکی وجہ سے واقع ہوا بعض کتابوں میں کے ساتھ و بعض میں خبر غلطی کے ساتھ۔

تشیب

**تشریح** ”جو کہ نسبت کی قید سے جلا لیا جائے“ یہ خارج ہو گیا کیونکہ اس کی نسبت کیلئے کوئی خارج نہیں ہے۔ ”علیٰ بن ابیہ“ جو کہ مرقع شمس سے اور بہ کی دھیر کا مرقع ناموجود ہے۔ تقدیر عبارت ”ایسے ہو گئے“ الاخبار عن الشیخ علی بن ابیہ کیونکہ ادا شدنی بہند الوجہ یعنی ایسا چیز کے باقیوں ”اسی طالع“ پر ہوتے کی خبر دیا کہ ”واحد و شمس“ اسی حال پر ہوتا ہے خبر السعادت سے ”ورنہ خبر الاذاب“ ہے۔ ”و علیٰ بن ابیہ“ اس کو اول پر قیاس کرنا چاہئے مگر چونکہ میں اس فدا اعلیٰ ہو گیا تو اس کے مٹی اول کے برعکس ہوں گے یعنی کسی چیز کے بارے میں ایسی حالت کی خبر دیا کہ ”واحد و شمس“ واحد اس حالت پر نہ ہو تو اس کی تقدیر عبارت ”ایسے ہو گئے“ الاخبار عن الشیخ علی بن ابیہ کیونکہ الشیخ بہند الوجہ۔ ”الاعلام“ اس سے ”الخبر“ کی تفسیر موجود ہے۔

عَلَاؤُهُ عَيْنُ أَحَدِهِمَا الْخَبِيرُ الْمَوْتَرُ سِي بِهِ لَكَ لِمَا أَنْتَ لَا يَنْتَ دَفْعًا بَلْ عَلَى الْعَاقِبَةِ التَّوَلَّى  
وَهُوَ الْخَبِيرُ لِشَأْنِهِ عَلَى الْبَيْتِ قَوْمٌ لَا يَصُورُ تَوَاجُؤُهُمْ أَيْ لَا يَتَوَضَّعُونَ الْعِضْلُ تَوَفَّقْتُمْ عَلَى الْكُذْبِ  
وَمَعْدَاقُ قَوْعٍ الْعِلْمُ مِنْ غَيْرِ شَبَهَةٍ

ترجمہ

(خبر بہادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام سے کہ وہ اس لئے کہ ایک دم واقع نہیں ہوتا بلکہ کچھ بعد ہو جاتا ہے وہی خبر متواتر ہے۔ (یہ خبر متواتر) جو ثابت ہو اس قوم کی زبانوں میں اس کا اتفاق متصور ہے۔

عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو برقرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہوتا ہے۔

## تشریح

المؤثر، وہ جو شے مشتق ہے جس کے لوی می ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجزہ کر کے فقط نتائج اور تولد کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ اتفاق: بعض کے بعد جملہ آتا۔ تولد: الکتا بار آنا۔ مقصد اق: اسم الک کا حیدر ہے الخوی معنی ہوئے صادقی آئے کو کہ معنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ وقوع العلم من غیر شبہ: اس قید سے معلوم ہوا کہ اگرچہ میں تردد ہو تو وہ محدود تردد نہ ہوگا اور چونکہ علم کا لائق بھی علم ہر یقین دونوں پر کر دیا جاتا ہے اسلئے القلم کے بعد من غیر شبہ کی قید سے قلم کو خارج کر دیا۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر حصول ہر مکتبہ تک انکم یا از کو کام پر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انھوں نے غیور و زنا پر قیاس کیا ہے۔ اور تا صحت، بوجہ بلاغی نے کہا کہ چاہے زیادہ ہو جائے چاہے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی ضرورت پیش آئی ہے اور خبر متواتر میں تعدیل خبر میں نہیں ہوتی، اور اگرچہ زکی خبر ملتا، مفید یقین ہوتی تو غیور و زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی، انھوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام نے کفار کے خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ تعالیٰ بعثنا مسلمہ عثمانی عشر نقیبہ، اور بعض نے کہا کہ تعداد خبر میں پیش ہونا ضروری ہے، انھوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن مبسٹم عشرون صابروا یطلبوا ما تمین اور بعض نے کہا کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انھوں نے فرمان باری یا ایہا النبی حبیب اللہ وامن انھما من المؤمنین پر قیاس کیا ہے، یہ آیت اس دن اعلان ہوئی تھی جس دن حضرت مرقاد کی ایمان لائے تھے اور حضرت عمر کو کافر مسلمان کی تعداد چالیس ہو گئی تھی۔ اور بعض نے کہا شتر کا ہونا ضروری ہے، انھوں نے فرمان باری و اختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً تعبداً تناسر پر قیاس کیا ہے۔

لیکن ان تمام قیاسات اور روایات میں رکاوٹ ہے اسلئے کہ جہاں کسی دلیل سے نہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر تعدد اس سے کم ہو تو اس سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا۔

تنبیہ: خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ خبر میں مذکورہ حالت انفرادی تا آخر ہر دور میں شرط یہ ہے کہ اس کا منتہی جس ہو اور اگر وہ خبر دینی ہے تو اس کا منتہی زبان رسالت ہو، مثلاً لدن آپ سے نہیں دیکھا مگر دیکھنے والے بھی یکتا ہیں، نیز نام الوصفہ کو آپ سے نہیں دیکھا مگر ہر دور میں ان کی خبر دینے والے اتنے ہیں کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو محال جانتی ہے اور اس کے آخر میں ان کے ہم عصر حضرت ان کو بتی آنکھ سے دیکھنے والے بھی ہیں اسی کو ہم نے کہا کہ اس کا منتہی جس ہو، دیکھ علیٰ ہذا۔

وہو بالعمود وجہ موجب العلم بالملوک العالیۃ والارمنۃ الماضیۃ والبلدان

الناسیۃ یعمل العطف علی الملوك، وعلی الامر منہ والاول اقرب وانما ے ان البعد۔

## ترجمہ

اور یہ (یعنی خبر متواتر) ضرورتاً ہم ضروری کو ثابت کرتی ہے۔ جیسے گذشتہ ذیل میں گذشتہ ہوئے بادشاہوں کا علم اور جیسے دور۔ ان کے شہروں کا علم (امپریاں کے اندر) احتمال ہے۔ ملک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف کا اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ زیادہ اعتباراً غلط ہے۔

## تشریح

یعنی خبر متواتر سے ہم ضروری حاصل ہوتا ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں جو بادشاہ لوگ گذشتہ ہیں ہم کو ان کا علم حاصل ہے اور خبر متواتر کے بعض خبر سے حاصل ہے اور دور دراز کے شہروں کا علم ہم کو بعض خبر سے غیر استدلال سے حاصل ہے۔ محض اکتفا سے حضرت شادرج یہ فرمایا جتنے ہیں کہ السبلان السانیہ کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف ملک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو اول صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسے گذشتہ زمانوں میں گذشتہ ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں میں۔ اس کے بعد شادرج نے فرمایا کہ اگر یہ احتمال ان دونوں کے لیے مگر ملک پر عطف کرنا ازمنہ پر عطف کرنے سے اولیٰ ہے اس لیے کہ اگر ازمنہ پر عطف کرتے ہیں تو یہ صرف ایک مثال ہے گی اور اگر ملک پر عطف کریں تو یہ دو مثالیں ہوں گی اور یہ ظاہر بات ہے کہ وہ علم اور دو مثال ایک علم سے بہتر ہے اسی وجہ سے شادرج نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگر یہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فہذا امران احدہما ان المتواتر موجب العلم وذالک بالظن ویرد فانما یجوز من الفسفاۃ العلم بوجود مکنت وجہ ادوات، فیصل الا بالانخبار والشاخی ان العلم لم یحصل یہ حق ویرد ذالک لان ما یحصل المستدل وغیرہ حصۃ الصبیان الذین لا یمتد ادلہم الی العلم بطریق الاکتساب وقریب المقدمات۔

## ترجمہ

یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب العلم ہے اور یہ یعنی ان کا موجب العلم ہونا، دوسری ہے اس لیے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود ایک اور بعد اس کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم نہیں مگر خبر دروں کے ذریعہ اور دوسٹر یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لیے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے استدلال اور غیر استدلال کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کے لئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب۔ قدمات کو جاننے کی حاجت کوئی نہ تھی نہیں ہے۔

## تشریح

بہنہا کاشا از ایدہم ام شرح ہے شادرج کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں معلوم

ہوتی تھی ایک دگر غیر متواتر مہ حاصل ہوا ایسا بدیہی امر ہے جس پر دلیل تمام کر سکی ضرورت نہیں آتی  
 کوکہ اور بلند اور غیر کاظم کو ظاہر صریح اور یہ نقد بذریعہ خبر منکولم ہو رہا ہے۔  
 دوسری بات یہ معلوم ہوتی کہ غیر متواتر سے جو علم حاصل ہوگا وہ ضرورتی ہو گا اسی سے چونکہ کبھی خبر  
 متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقہ سے ناواقف ہیں۔  
**تتمیم** - شارح نے 'فانا نحن الغرر' سے جو ضرورت کو ثابت کیا ہے۔ دلیل نہیں ہے بلکہ تنبیہ ہے  
 اس لئے کہ ضرورت کی ضرورت ضرورت ثابت ہوتی ہے دلیل سے نہیں تو ضرورت سے دلیل جو کچھ  
 خبر کیا جاتا ہے اسکو استدلال نہیں کہے بلکہ تنبیہ کہا جاتا ہے۔ گو کہ مکلف کے حق میں کم سے کم ضرورت ہونے کے  
 آئے ہیں تو چونکہ مکلف میں عبارت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں۔ درود قائم جو اس کے ساتھ بڑی کاروائی کر لے  
 ہلاک ہو جائے اس وجہ سے اسکو مکلف کہتے ہیں۔ بقدر اس کی اصل تھی یا نہ تھی اور جسکی اشاعت کا بار  
 بشتان تعدل یہاں نو شیر دین کا نام لیا گیا تھا جس میں وہ اشاعت کیلئے بٹھاتا ہے پھر شہر کا نام بغداد  
 ہوگا اس شہر کے عثمانیہ مسئلہ یہ بات ہے کہ یہ دہرہ دراز تک خضر عباسیہ کا دار الحکومت رہا ہے اور اس  
 میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا بہت خوبصورت خبر ہے۔ درود مکلف کا ظاہر ہے۔

والمأخوذ النصارى أهل عيسى عليه السلام واليهود يتابعون دين موسى عليه السلام  
 فلهما استورا مکتوبی علیہ

**ترجمہ**

اور یہ بدل نصاریٰ کی غیر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہودی کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے  
 پیروی کرنے کی تو اس کا تواتر غرض ہے۔

**تشریح**

یہاں یہ اخراض وارد ہوئے ہیں کہ جب غیر متواتر علم یقینی کا نہ ہو دیتی ہے تو پھر نصاریٰ کی  
 مسئلہ یہ جماعت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دیتی ہے اور یہودی خبر دیتے ہیں کہ دین  
 موسیٰ تابعدی ہے یہی دین ہمیشہ رہے گا تو یہاں دونوں باتوں کو تسلیم کیوں نہیں کیا گیا ہے  
 شارح نے جواب دیا کہ اس کا تواتر متواتر ہے خبر نصاریٰ کا متواتر ہے اور اس وجہ سے ہے کہ یہ صرف چار  
 آدمیوں سے منقول ہے جو تواتر کا مدعی نہیں ہے ورنہ نقل فی المظنات - اور یہودی خبر کا متواتر ہونا  
 اس وجہ سے ہے کہ سخت نصرت یہودیوں کو قتل کر دیا تھا جس وجہ سے تواتر کا دعویٰ باقی نہیں رہا دوسرا  
 یہ کہ یہ خبر بطریق تواتر ثابت نہیں ہے بلکہ ابن راوندی منکول ہے اس کا اخراض کر کے یہودی  
 کو اس کی تلقین کی تاکہ اس کے ذہن میں مسئلہ اڑے سے اچھا کر دیں۔

فان قيل خبر جعل واحد لا ينفذ الا القن وضم النطن والظن لا يوجب اليقين واليقين  
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لان نفس الاحاد -

## ترجمہ

اِس اگر اور اِصل کِیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب  
مناظرین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے  
کذب کے جواز کو۔ مسئلے کے مجموعہ نفس آحاد ہے۔

## تشریح

یہاں سے شروع ایک فرض نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہئے ہیں۔ اعراض کا اصل  
یہ ہے کہ خبر دہرہ مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر چند خبروں کا مجموعہ ہے تو گو اگر خبر متواتر میں  
ایک ظن دوسرے ظن کے ساتھ ملے اور ظن دوسرے ظن سے منکر یقین نہیں بن سکتا جب بات یوں ہے  
تو خبر متواتر کے ذریعہ یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے اور نیز خبر متواتر میں چند آحاد کا اجتماع ہے وجوب مجموعہ  
میں سے ہر فرد کے اعراض حال کذب ہے تو مجموعہ کے اندر بھی جواز کذب ہونا چاہئے لہذا یقین حاصل ہونے کی  
کوئی صورت نہیں آگے شروع اس کا جواب دے رہے ہیں۔

فانما يَكُونُ مَعَ الْجَمَاعَةِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْاَفْرَادِ وَكَقَوْلِهِ الْخَبْلُ الْمَوْلَعُ مِنَ الشَّعْرَاتِ

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ بات اوتہ اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو افراد کے ساتھ  
نہیں ہوتی جیسے اس رسم کی قوت چمکوں سے ملتا گیا ہو۔

## تشریح

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اب کی تمام نفیرات مسلم مگر اس پر تو فرم کیے کہ ایک دھاگہ  
تسا کر نہ رہتا ہے کہ مولیٰ سے اشارے سے ٹوٹ جاوے مگر جب اس کی دور بانٹ  
دی جاتی ہے اس کی رسی یا موارسا باندھا جاتا ہے تو اس میں کتنی مضبوطی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے  
یہی حال خبر متواتر کے ہے اگرچہ اس میں آحاد کا ہی اجتماع ہے مگر تعداد خبر متواتر کو پہنچ گئی۔ اب اس  
میں اتنی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے احتمال کذب ختم ہو گیا۔

فان قيل الضم ورميات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم يكون  
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اлександرو المتواتر قد اُكثرت اذاعة  
العلم جماعة من العقلاء كالشمس والبراهمة -

## ترجمہ

پس اگر مضاف کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ ایک کے دو کا آدھا ہونے سے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ قوی اور مستور انکار کیا ہے اس کے مفید علم ہونے کا عقلا کی ایک جماعت سے جیسے سمیٹا اور برابر ہے۔

## تشریح

یہاں سے بھی شارح ایک اعتراض نقل کرے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ علم ضروری ہو گا حالانکہ ضروری کے اندر دو باتیں ضروری ہیں اور اس میں تفاوت نہ ہو اور اس میں اختلاف نہ ہو اس لئے کہ اختلاف کا ہونا تقری ہونے کی علامت مستحکم اور ہم دیکھتے ہیں کہ ضروریات میں تفاوت بھی ہے اور اختلاف بھی، تفاوت کی دلیل یہ ہے کہ وجود اسکندر کا علم بھی بدیہی اور ضروری ہے اور ایک دو کا آدھ ہے یہ بھی ضروری ہے حالانکہ ان دونوں میں تفاوت ہے وجود اسکندر کے علم سے علم زیادہ قوی اور مضبوط ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے (کلامی بحث)۔

اور اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ عقلا کی ایک جماعت جیسے سمیٹا اور برابر ہونے کو مفید علم ماننے ہی نہیں تو جب تفاوت اور اختلاف دونوں تو یہاں یہاں موجود ہیں تو اس کو ضروری کہنا غلط ہو گیا۔

**تشریح** :- سمیٹا۔ سوہنات کی جانب منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور ہندوستان کا ایک مشہور شہر ہے اور یہ ہندو کی بڑی زیارت گاہ ہے، لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کو آتے ہیں۔ اور ہندو کا یہ خیال ہے کہ سوہنات کا بت حرکت اختیار کرے گا اور ہندو کی زیارت کرے گا اس کی روٹ دو پارہ الٹاں ہی کی صورت میں آئے گی، جس کو عموماً عزیزی نے توڑنا مستحکم صد کا شیرازی علیہ الرحمہ نے بڑی لطافت کے ساتھ اسکو بیان فرمایا ہے۔

برامجہ :- یہ ہندوستان کے کفار کی منظم قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا برہمن کی جانب منسوب ہے انھیں کو ہندت کہا جاتا ہے۔

قلنا هذا المتنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورية بواسطة التفاوت في الالف والعداد والممارسة والاحاطة بالآل وقصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه متكاتب وعنادا كما سوف نأتي في جميع الضرورية بات.

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ متنوع ہے بلکہ کبھی متفاوت ہوتی ہیں ضروری کی ان اقسام تفاوت کے واسطے اس دعاوت میں اور مدار میں اختلاف کے واسطے اور احکام کے اطراف کے تقویات میں تفاوت کے واسطے اور کبھی اختلاف کیا جاتا ہے ضروری نہیں برنہا۔ مگر برہمن اور عیسائیوں کے مابین تفاوت ہے۔



## تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ جواب کا اصل یہ ہے کہ ہندوئی میں من حیث الضروری تفاوت نہیں ہوتا اور اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تفاوت کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز سے انسان کا لگاؤ اور تعلق ہے اور اس لئے اس سے اس کے اور دوسری چیز سے نہیں ہے حالانکہ دونوں ہندوئی ہیں مگر اول اور ثانی میں اسکو تفاوت محسوس ہوگا مگر یہ ہندوئی کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ہندوئی ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھلک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا ایسے ہی دو حکم ہیں اور دونوں ہندوئی ہیں مگر دونوں کے اطلاق یعنی حکم علیہ اور حکم بہ میں تفاوت ہے تو حکم کے اندر بھی تفاوت ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہندوئی میں جو عدم تفاوت ہے وہ ہندوئی جوہر کے اعتبار سے ہے اور جو تفاوت ہے یہ دیگر غرض کی بناء پر ہے اور غرض کی وجہ سے تفاوت کا پایا جانا ہندوئی جوہر کے منافی نہیں ہے۔

رہا آپ کا یہ سوال کہ ہندوئی میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ متواتر میں سمیت اور برابہ کا خلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکار محکومہ اور محاد یہ برز و توف ہے جو ہندوئی کے منافی نہیں ہے فرقہ سمجھائیہ نے تمام ہندوئیات کا انکار کیا ہے مگر ان کے انکار کی وجہ سے ہندوئی کی ضرورت ختم نہیں ہوئی ایسے ہی مذکورہ دونوں فرقوں کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا اور متواتر میں ضرورت پر کوئی تردد نہیں آئی۔

مکمل بقولہ۔ برائی کی غرض سے بلا حق جھگڑا کرنا اور بعض حضرات سے کہا کہ انکار کر دیجئے ہیں انھوں کو لازم دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔ عباداً اور برابہ عبادت ختم کے حق کا انکار کرنا اور بعض لوگوں نے کہا کہ عبادت کہتے ہیں انھیں کو لازم کو دہر کرنے کے لئے ان کے کلام کو یکے غیر جھگڑا کرنا۔



خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے غیر متواتر اور خبر رسول میں یہ فرقہ ہے کہ اول سے تو ضروری حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی، استدلالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں تو دیکھ کر لینے سے حاصل ہوتا ہے پھر شارح نے یہاں دلیل کی تین قسمیں عقل کی ہیں، تعریف اول، دلیل کہتے ہیں کہ جس میں نظر صیح کرنے سے مطلوب خبری کے حکم کسہ سالی ہو جائے۔ تعریف ثانی، دلیل وہ ہے جو ایسے تقابلاً ہے کہ جب ہو کہ جس سے دوسرا قول لازم آجائے۔ ان دونوں تعریفوں میں یہ فرق ہے کہ وجود صالح کی دلیل تعریف اولی کے اعتبار سے عالم ہے کہ اس میں صیح طریقہ سے نو و فکر کرنے سے وجود صالح کا ظہور ہو جائیگا۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجود صالح کی دلیل یہ قیاس ہے انھما الحدیث و کل حدیث فله صالح، فلما لم یصلح انفع۔

تیسری تعریف: دلیل و وجہ کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے۔ اشارہ کرنے فرمایا کہ تعریف ثالث دوسری تعریف سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ وہ لوگوں کے اندر مذہب کے اختلاف اذکار کے تو فیہ رسول سے علم استدلالی کا اصل ہوتا ہے، علم تو اسے نہ اہل بیت کے کہ اللہ تعالیٰ نے مجاہد کے ذریعہ رسول کی رفیعی رسالت میں تصدیق فرمائی تو اس کی بات سنی ہوگی اور اس سے علم کا اہل بیت کا اور یہ علم امتدادی: اس لئے کہ یہ ہر شخص کو حاصل نہ ہوگا بلکہ وہ اس کو جو جہل ہوگا جو آپ کی نبوت و رسالت کا قائل ہوگا اور اس بات کو مستغیر رکھے گا کہ جس شخص کی یہ شان ہوگی اس کی خبر سنی ہوئی ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

**تنبیہ :-** اللہ کی قدرت کا یہ دستور رہنمائی کا وہ رول کے ہاتھوں معجزات کو ظاہر فرماتے ہیں اگر کشتی کا پانی آجیاز ہو سکے اور بخود وہ بحرِ خارقہ مدت ہے جس کا قاعدہ کیا جائے کہ جن لوگوں نے اور سب کا دلوی کیا ان سے خوار کیا کاہدہ ہو سکتا ہے اور یہ سب سے کہ یہاں اللہ اس کا اذیت نہیں ہے اور جو کشتی کا بخود ناولی کرے اس سے خوار کیا کاہدہ بحال ہے جسے کہ یہاں اللہ اس کا اذیت ہے لوگ دھوکہ کھیا پڑ سکے ہیں کہ کشتی فی انسان ہی ہوتا ہے اور خدا کی کے دعویٰ میں اللہ اس کا فطر و آسٹے نہیں کہ سب جہتے ہیں کہ کلمے ہی پیدا فوٹ ہمار خدا نہیں ہو سکتا جب یہ تفرقہ بین انشیں ہو گئی تو یہ عبارت نہ خط ہو

وَأَنْتَ ذُو الْبُرْجَانِ الْمَوْجِدِ أَوَّلُ مَا بَدَأَ تَسْمُوهُ بِالْمُعْجَزَةِ وَالرُّسُولُ الْفَرْدَانِ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى  
وَالْخَلْقَ لَتَبَيِّحَ الْأَحْكَامَ وَقَدْ يَشْتَرِطُ فِيهِ الْكُتُبُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُمْ أَعْمَ وَالْهَجْرَةَ أَعْمَرُ  
خَارِقَ الْعَادَاتِ قَصْدُهُ أَظْهَرَ صِدْقِهِ مِنْ أَعْمَلِ الْأَنْبِيَاءِ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى -

**ترجمہ** اور زہر کی دہ شری تمہیں خبر ہو چاہے وہ رسول کو تو یہ بھی ثابت ہو چکی رسالت مجبور کے ساتھ اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہر ترس تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بھلائی نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اندر مجبور وہ امر ہے جو خالق عادت ہو جس کو رسول سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کر دینا ارادہ کیا جائے کہ اس بات کا وقوع کب تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

**تشریح** اہل تعصبات گندہ بچی ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ عموماً غلام و کرم پر فرستے ہیں کہ بچی اور سولہ نہیں علوم خفویہ مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر رسول نبی ہو تا ہے اور نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رسول کے اندر یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب ازل ہی ہو لی ہو اس اعتبار سے رسول شریف چارہوئے حضرت داؤد، حضرت نوحی، حضرت عیسیٰ اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مگر شریف کا تعلق انہیں ہے بلکہ ان کا خیالی ہے کہ ان کا دواؤں کے درمیان نزول ہے اس لئے کہ حضرت

اس میں علیہ السلام و قرآن نے رسول و ربی دونوں کیلئے و کان صدق الوعد و کان رسولاً نبیاً فی تفصیلات کتاب کے آخر میں الشاہ اللہ آمینؒ

وهو أي خبر الرسول موجب العلم الاستدلالي أي المخلص بالاستدلال أي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل به بجميع الظرف إلى العلم المطلوب خبري ودليل قول مؤلف من قضاي يستلزم منه قوله أخو قبط الدلائل على وجود الصانع هو العائد وعلى الثاني قوله العالم عادت وكل حادث فله صانع وأما قولهم الدليل هو الذي يزعم من العلم به عدم بشئ أخو في الثاني أفق وأما كون موحدًا للعلم فيقطع بأن من أدرك الله تعالى المعجزة على كيد وانحدر فينا لست في دعوى الرسالة كان صانعًا فيما اتى به من الأحكام وإن كان صادقا بغير العلم بها قطعًا وأما أنه استدلال في قوله على الاستدلال واستعداد أن خبر من شبهة يسأل بالمعجزات وكل خبر يثبت شأنه قريب صادق ومضمون واقف.

ترجمہ

**ترجمہ** اور وہ یعنی خیر رسول، واجب کرتی ہے طاعت الہی کو جسے اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہوا، یوسفی، دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کو کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چھ قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو تو تعریف دے کہ مطابق وجود صراح کی دلیل عام ہے اور تعریف کی ہے مطابق علم ذاتیوں العلم حادث وکل حادث فہذا علیہ دلیل اور بہر حال خبریوں کا موجب غور ہونا اس بات کے یقینی ہر شے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے خلق اپنے ہاتھ پر مبعوث کیا کہ یہ ہے اسکی دعویٰ رسالت میں تصدیق کرے، ہوتے تو وہ بجا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں فکروہ نیکہ یا اور جب وہ چلے تو ان احکام کے مضمون کا قطعاً غور حاصل ہوگا اور بہر حال یہ علم استدلال سے اس کے موقوفہ ہو چکی وجہ سے اس بات کے استدلال و استنباط کہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت بھجرات سے ثابت ہے اور وہ خبر جس کی یہ شان ہوگی پس وہ عبادت ہے در اس کا مضمون واقع ہے۔

تشیع

**تشریح** اشارت سے دلیل کی پہلی خرافہ میں نفوذ کو مثل استعمال کیا ہے جو آپ لفظ سے ہے۔ جو کلفت کی جانب مشعر ہے چونکہ استدلال کا مثل یہ شکل ہوتا ہے۔ پھر شارح نے لفظ امکان و استعان فرمایا۔ استدلال کے دلیل جو لا میں بالفعل و معلول معتبر نہیں اس لیے کہ انہ اور سبب مثلاً اپنے بنانے والے پر دلیل ہیں اگرچہ ان کے اندر کوئی غور نہ بھی کرے۔ (الفہم النظر) اس میں صفت کی اضافت ہو گئی ہے۔

دلیل کی پہلی شریعت اصولیہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری شریعت محکمہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دلیل کی تیسری شریعت منطقیہ کی کتب میں مذکور ہے۔

والعلم الثابت بجهة ای بخلاف الرسول بضمای ای بثنایہ العلم الثابت بالضرورة العلم الثابت  
والهدیهیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال التیفر والتبایه ای عدم احتمال  
الزوال بتشکیک المشتاق فهو علم یعمد الی اعتقاد المطابق للجائز الثابت والای لکان جملہ  
او ظننا او تفسیر می گدا۔

## ترجمہ

اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو خبر رسول سے ثابت ہے،  
محمومات و یدیهیات اور متواترات کے مش تیقن میں۔ یعنی تیقن کا احتمال نہ ہونے میں۔  
اور ثابت میں یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں متشکک کی تشکیک سے تو یہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے سنی  
میں ہے جو مطابق ہو جائز ہو ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہو گا یا ظن یا تقلید۔

## تشریح

یہاں سے معنی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے اگرچہ علم استدلالی حاصل ہوتا ہے خبر رسولی  
میں ہونا مگر تیقن اور ثبات جس طرح علم خبر رسولی میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اہد  
میں ہو گا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم خبر رسولی حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا تیقن ہو گا کہ خبر کا احتمال  
نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہو گا علم بھی استدلالی ہو گا اور اس میں متیقن ہو گا اور جیسے  
جیسے خبر متواتر سے علم حاصل ہو گا علم خبر رسولی زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی  
کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہو گا علم استدلالی متشکک کی تشکیک سے زوال کو  
قبول نہیں کرے گا تو خبر رسول سے حاصل ہو گا علم کے اندر یقین اور ثبات ہیں، مطابق یعنی واقع اور  
نفس الامر کے مطابق ہے ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہا جائیگا اور جائز ہو،  
جس میں خبر کا احتمال نہ ہو ورنہ یقین ہو جائیگا اور ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کر سکے ورنہ تقلید  
ہو گی شارع کی عبارت والا لکان جملہ اذلتا او تقلید الف وشرر تب کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تفسیق  
مطابق سے ہے اور ظن کا جائز سے اور تقلید کا ثابت سے۔

فان قيل هذا انما يكون في الموثوق في حجة اني الفهم الاول - فانا انما  
فيما علمنا خبر الرسول بان سمع من نبيه، او نوا ان علمنا ذلك او غير ذلك  
ان انما يكون۔



## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر رسول متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں سے سنی ہوئی ہو تو ہوگا وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا ضروری جیسا کہ حق میں ثابت اور ثابت ہے کہ اس حکم سے نہ کہ استدلالی۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرماتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا خود حضور کی زبانی سنی ہو تو اس سے آپ کے قول کے مطابق عمل یعنی حاصل ہوگا مگر یہ علم یقینی ضروری ہوگا استدلالی، آپ اسکو بھی استدلالی فرماتے ہیں، لہذا کہ ضروری ہونا چاہئے اس لئے کہ تمام متواترات کا حکم یہی ہے اور حیات کا حکم یہی ہے کہ اس سے حاصل ہو تو بالاطلاق ہونا ہو اگر تائبہ تو پھر آپ نے اس کو استدلالی کہوں تو قرآن دیا ہے

قُلْ الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُ الرَّسُولَ وَرِئَاسَتُهُ لِيُخْبِرَ بِمَا يَشَاءُ اللَّهُ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا نَبِيًّا  
 ۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱  
 ۴۷۲  
 ۴۷۳  
 ۴۷۴  
 ۴۷۵  
 ۴۷۶  
 ۴۷۷  
 ۴۷۸  
 ۴۷۹  
 ۴۸۰  
 ۴۸۱  
 ۴۸۲  
 ۴۸۳  
 ۴۸۴  
 ۴۸۵  
 ۴۸۶  
 ۴۸۷  
 ۴۸۸  
 ۴۸۹  
 ۴۹۰  
 ۴۹۱  
 ۴۹۲  
 ۴۹۳  
 ۴۹۴  
 ۴۹۵  
 ۴۹۶  
 ۴۹۷  
 ۴۹۸  
 ۴۹۹  
 ۵۰۰  
 ۵۰۱  
 ۵۰۲  
 ۵۰۳  
 ۵۰۴  
 ۵۰۵  
 ۵۰۶  
 ۵۰۷  
 ۵۰۸  
 ۵۰۹  
 ۵۱۰  
 ۵۱۱  
 ۵۱۲  
 ۵۱۳  
 ۵۱۴  
 ۵۱۵  
 ۵۱۶  
 ۵۱۷  
 ۵۱۸  
 ۵۱۹  
 ۵۲۰  
 ۵۲۱  
 ۵۲۲  
 ۵۲۳  
 ۵۲۴  
 ۵۲۵  
 ۵۲۶  
 ۵۲۷  
 ۵۲۸  
 ۵۲۹  
 ۵۳۰  
 ۵۳۱  
 ۵۳۲  
 ۵۳۳  
 ۵۳۴  
 ۵۳۵  
 ۵۳۶  
 ۵۳۷  
 ۵۳۸  
 ۵۳۹  
 ۵۴۰  
 ۵۴۱  
 ۵۴۲  
 ۵۴۳  
 ۵۴۴  
 ۵۴۵  
 ۵۴۶  
 ۵۴۷  
 ۵۴۸  
 ۵۴۹  
 ۵۵۰  
 ۵۵۱  
 ۵۵۲  
 ۵۵۳  
 ۵۵۴  
 ۵۵۵  
 ۵۵۶  
 ۵۵۷  
 ۵۵۸  
 ۵۵۹  
 ۵۶۰  
 ۵۶۱  
 ۵۶۲  
 ۵۶۳  
 ۵۶۴  
 ۵۶۵  
 ۵۶۶  
 ۵۶۷  
 ۵۶۸  
 ۵۶۹  
 ۵۷۰  
 ۵۷۱  
 ۵۷۲  
 ۵۷۳  
 ۵۷۴  
 ۵۷۵  
 ۵۷۶  
 ۵۷۷  
 ۵۷۸  
 ۵۷۹  
 ۵۸۰  
 ۵۸۱  
 ۵۸۲  
 ۵۸۳  
 ۵۸۴  
 ۵۸۵  
 ۵۸۶  
 ۵۸۷  
 ۵۸۸  
 ۵۸۹  
 ۵۹۰  
 ۵۹۱  
 ۵۹۲  
 ۵۹۳  
 ۵۹۴  
 ۵۹۵  
 ۵۹۶  
 ۵۹۷  
 ۵۹۸  
 ۵۹۹  
 ۶۰۰  
 ۶۰۱  
 ۶۰۲  
 ۶۰۳  
 ۶۰۴  
 ۶۰۵  
 ۶۰۶  
 ۶۰۷  
 ۶۰۸  
 ۶۰۹  
 ۶۱۰  
 ۶۱۱  
 ۶۱۲  
 ۶۱۳  
 ۶۱۴  
 ۶۱۵  
 ۶۱۶  
 ۶۱۷  
 ۶۱۸  
 ۶۱۹  
 ۶۲۰  
 ۶۲۱  
 ۶۲۲  
 ۶۲۳  
 ۶۲۴  
 ۶۲۵  
 ۶۲۶  
 ۶۲۷  
 ۶۲۸  
 ۶۲۹  
 ۶۳۰  
 ۶۳۱  
 ۶۳۲  
 ۶۳۳  
 ۶۳۴  
 ۶۳۵  
 ۶۳۶  
 ۶۳۷  
 ۶۳۸  
 ۶۳۹  
 ۶۴۰  
 ۶۴۱  
 ۶۴۲  
 ۶۴۳  
 ۶۴۴  
 ۶۴۵  
 ۶۴۶  
 ۶۴۷  
 ۶۴۸  
 ۶۴۹  
 ۶۵۰  
 ۶۵۱  
 ۶۵۲  
 ۶۵۳  
 ۶۵۴  
 ۶۵۵  
 ۶۵۶  
 ۶۵۷  
 ۶۵۸  
 ۶۵۹  
 ۶۶۰  
 ۶۶۱  
 ۶۶۲  
 ۶۶۳  
 ۶۶۴  
 ۶۶۵  
 ۶۶۶  
 ۶۶۷  
 ۶۶۸  
 ۶۶۹  
 ۶۷۰  
 ۶۷۱  
 ۶۷۲  
 ۶۷۳  
 ۶۷۴  
 ۶۷۵  
 ۶۷۶  
 ۶۷۷  
 ۶۷۸  
 ۶۷۹  
 ۶۸۰  
 ۶۸۱  
 ۶۸۲  
 ۶۸۳  
 ۶۸۴  
 ۶۸۵  
 ۶۸۶  
 ۶۸۷  
 ۶۸۸  
 ۶۸۹  
 ۶۹۰  
 ۶۹۱  
 ۶۹۲  
 ۶۹۳  
 ۶۹۴  
 ۶۹۵  
 ۶۹۶  
 ۶۹۷  
 ۶۹۸  
 ۶۹۹  
 ۷۰۰  
 ۷۰۱  
 ۷۰۲  
 ۷۰۳  
 ۷۰۴  
 ۷۰۵  
 ۷۰۶  
 ۷۰۷  
 ۷۰۸  
 ۷۰۹  
 ۷۱۰  
 ۷۱۱  
 ۷۱۲  
 ۷۱۳  
 ۷۱۴  
 ۷۱۵  
 ۷۱۶  
 ۷۱۷  
 ۷۱۸  
 ۷۱۹  
 ۷۲۰  
 ۷۲۱  
 ۷۲۲  
 ۷۲۳  
 ۷۲۴  
 ۷۲۵  
 ۷۲۶  
 ۷۲۷  
 ۷۲۸  
 ۷۲۹  
 ۷۳۰  
 ۷۳۱  
 ۷۳۲  
 ۷۳۳  
 ۷۳۴  
 ۷۳۵  
 ۷۳۶  
 ۷۳۷  
 ۷۳۸  
 ۷۳۹  
 ۷۴۰  
 ۷۴۱  
 ۷۴۲  
 ۷۴۳  
 ۷۴۴  
 ۷۴۵  
 ۷۴۶  
 ۷۴۷  
 ۷۴۸  
 ۷۴۹  
 ۷۵۰  
 ۷۵۱  
 ۷۵۲  
 ۷۵۳  
 ۷۵۴  
 ۷۵۵  
 ۷۵۶  
 ۷۵۷  
 ۷۵۸  
 ۷۵۹  
 ۷۶۰  
 ۷۶۱  
 ۷۶۲  
 ۷۶۳  
 ۷۶۴  
 ۷۶۵  
 ۷۶۶  
 ۷۶۷  
 ۷۶۸  
 ۷۶۹  
 ۷۷۰  
 ۷۷۱  
 ۷۷۲  
 ۷۷۳  
 ۷۷۴  
 ۷۷۵  
 ۷۷۶  
 ۷۷۷  
 ۷۷۸  
 ۷۷۹  
 ۷۸۰  
 ۷۸۱  
 ۷۸۲  
 ۷۸۳  
 ۷۸۴  
 ۷۸۵  
 ۷۸۶  
 ۷۸۷  
 ۷۸۸  
 ۷۸۹  
 ۷۹۰  
 ۷۹۱  
 ۷۹۲  
 ۷۹۳  
 ۷۹۴  
 ۷۹۵  
 ۷۹۶  
 ۷۹۷  
 ۷۹۸  
 ۷۹۹  
 ۸۰۰  
 ۸۰۱  
 ۸۰۲  
 ۸۰۳  
 ۸۰۴  
 ۸۰۵  
 ۸۰۶  
 ۸۰۷  
 ۸۰۸  
 ۸۰۹  
 ۸۱۰  
 ۸۱۱  
 ۸۱۲  
 ۸۱۳  
 ۸۱۴  
 ۸۱۵  
 ۸۱۶  
 ۸۱۷  
 ۸۱۸  
 ۸۱۹  
 ۸۲۰  
 ۸۲۱  
 ۸۲۲  
 ۸۲۳  
 ۸۲۴  
 ۸۲۵  
 ۸۲۶  
 ۸۲۷  
 ۸۲۸  
 ۸۲۹  
 ۸۳۰  
 ۸۳۱  
 ۸۳۲  
 ۸۳۳  
 ۸۳۴  
 ۸۳۵  
 ۸۳۶  
 ۸۳۷  
 ۸۳۸  
 ۸۳۹  
 ۸۴۰  
 ۸۴۱  
 ۸۴۲  
 ۸۴۳  
 ۸۴۴  
 ۸۴۵  
 ۸۴۶  
 ۸۴۷  
 ۸۴۸  
 ۸۴۹  
 ۸۵۰  
 ۸۵۱  
 ۸۵۲  
 ۸۵۳  
 ۸۵۴  
 ۸۵۵  
 ۸۵۶  
 ۸۵۷  
 ۸۵۸  
 ۸۵۹  
 ۸۶۰  
 ۸۶۱  
 ۸۶۲  
 ۸۶۳  
 ۸۶۴  
 ۸۶۵  
 ۸۶۶  
 ۸۶۷  
 ۸۶۸  
 ۸۶۹  
 ۸۷۰  
 ۸۷۱  
 ۸۷۲  
 ۸۷۳  
 ۸۷۴  
 ۸۷۵  
 ۸۷۶  
 ۸۷۷  
 ۸۷۸  
 ۸۷۹  
 ۸۸۰  
 ۸۸۱  
 ۸۸۲  
 ۸۸۳  
 ۸۸۴  
 ۸۸۵  
 ۸۸۶  
 ۸۸۷  
 ۸۸۸  
 ۸۸۹  
 ۸۹۰  
 ۸۹۱  
 ۸۹۲  
 ۸۹۳  
 ۸۹۴  
 ۸۹۵  
 ۸۹۶  
 ۸۹۷  
 ۸۹۸  
 ۸۹۹  
 ۹۰۰  
 ۹۰۱  
 ۹۰۲  
 ۹۰۳  
 ۹۰۴  
 ۹۰۵  
 ۹۰۶  
 ۹۰۷  
 ۹۰۸  
 ۹۰۹  
 ۹۱۰  
 ۹۱۱  
 ۹۱۲  
 ۹۱۳  
 ۹۱۴  
 ۹۱۵  
 ۹۱۶  
 ۹۱۷  
 ۹۱۸  
 ۹۱۹  
 ۹۲۰  
 ۹۲۱  
 ۹۲۲  
 ۹۲۳  
 ۹۲۴  
 ۹۲۵  
 ۹۲۶  
 ۹۲۷  
 ۹۲۸  
 ۹۲۹  
 ۹۳۰  
 ۹۳۱  
 ۹۳۲  
 ۹۳۳  
 ۹۳۴  
 ۹۳۵  
 ۹۳۶  
 ۹۳۷  
 ۹۳۸  
 ۹۳۹  
 ۹۴۰  
 ۹۴۱  
 ۹۴۲  
 ۹۴۳  
 ۹۴۴  
 ۹۴۵  
 ۹۴۶  
 ۹۴۷  
 ۹۴۸  
 ۹۴۹  
 ۹۵۰  
 ۹۵۱  
 ۹۵۲  
 ۹۵۳  
 ۹۵۴  
 ۹۵۵  
 ۹۵۶  
 ۹۵۷  
 ۹۵۸  
 ۹۵۹  
 ۹۶۰  
 ۹۶۱  
 ۹۶۲  
 ۹۶۳  
 ۹۶۴  
 ۹۶۵  
 ۹۶۶  
 ۹۶۷  
 ۹۶۸  
 ۹۶۹  
 ۹۷۰  
 ۹۷۱  
 ۹۷۲  
 ۹۷۳  
 ۹۷۴  
 ۹۷۵  
 ۹۷۶  
 ۹۷۷  
 ۹۷۸  
 ۹۷۹  
 ۹۸۰  
 ۹۸۱  
 ۹۸۲  
 ۹۸۳  
 ۹۸۴  
 ۹۸۵  
 ۹۸۶  
 ۹۸۷  
 ۹۸۸  
 ۹۸۹  
 ۹۹۰  
 ۹۹۱  
 ۹۹۲  
 ۹۹۳  
 ۹۹۴  
 ۹۹۵  
 ۹۹۶  
 ۹۹۷  
 ۹۹۸  
 ۹۹۹  
 ۱۰۰۰

## ترجمہ

یہی تو وہی چیز ہے جسے ماخذ اخبار کا تو اثر ہو ہے اور مفسور کی زبانی سنی ہوئی چیز میں اس علم سے وہ غلطی کا اور ایک ہے اور ان الفاظ کے کلام رسول ہوئے کا اور ایک ہے اور استدلالی وہ اس کلام کے مفسور اور اس کے ماخذ کے ثبوت کو جانتا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان البینۃ علی لہ علی والیین علی من انکرنا تو ان کے ساتھ یہ بات مضمون ہو گئی کہ یہ خبر رسول سے اور یہ علم تو ضروری ہے پھر اس حدیث سے یہ حکم معلوم ہو کہ بینہ مدنی کے ذمہ یہ علم استدلالی ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض ساقی کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جو متواتر ہے یا حضور کی زبانی سنی ہوئی ہو تو اس میں دو پہلو ہیں ایک تو اس کے خبر رسول ہونے کو جانتا اور دوسرے اس سے ثابت شدہ حکم کا جاننا وہ دونوں میں سے پہلی صورت تو ضروری ہے اور دوسری استدلالی سے حکم کا علم کسی شخص کو حاصل ہوگا جو آپ کی رسالت و نبوت کا قائل ہوگا ہر شخص کو نہ ہوگا اور الفاظ کا درجہ ہر شخص کو ہو جائیگا اگرچہ کہ ہر بھی یہ مشابہت ہو جائے

آپ کی بانی کوئی بات سنی تو اسکو اس میں کوئی شک نہ ہو گا کہ آپ کا کلام ہے۔  
تقریباً، شارح نے اس حدیث کو یہاں اور شرح مفاد میں متواتر کہا ہے، علامہ یہ حدیث مشہور ہے

فَانْ قِيلَ الْغَيْبُ الْقَضَاءُ الْمَعْلُومُ لَا يَنْتَعِلُ فِي النُّوعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُونُ خَبْرًا لِلَّهِ تَعَالَى  
وَأَخْبَرَ الْمَلَائِكَةَ وَالْغَيْبُ الْمَقْرُونُ بِمَا يُرْفَعُ احْتِمَالُ الْكُذْبِ كَالْغَيْبِ  
بَعْدَ وَهْمٍ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُخِ قَوْمِهِ الْخِدادِ۔

### ترجمہ

اِس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق تو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں منقسم نہیں ہے بلکہ خبر صادق  
ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو نبی ہوئے ہوا ہے  
قرآن کے ساتھ جو احتمال کذب کو دور کر دے جیسے خبر زید کے آئے کی اس کی قوم کے سبقت کر کے دنت  
اس کے گھر کی جانب۔

### تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ خبر صادق کا  
لفظ دوسرے اندر چھ کر دیا، علامہ یہ مفہور مت نہیں ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ  
کی خبر اور اہل اجماع کی خبر سے ہی وہ خبر واحد جس میں ایسے قرآن ملے ہوئے ہوں جن سے کذب و رجسٹ کا  
احتمال قلم بوجہ اسے تمام خبروں سے علم یعنی حاصل ہوتا ہے تو پھر وہ میں چھ کر دیں کیا گیا۔

فَلَمَّا الْمُرَادُ بِالْغَيْبِ غَيْبٌ يَكُونُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمَجْرَدِ كَوْنِهِ خَبْرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ  
عَنِ الْفَرَاغِ الْمَعْنِيَةِ الْمُتَقَيَّنِينَ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ، وَخَبْرًا لِلَّهِ تَعَالَى وَأَخْبَرَ الْمَلَائِكَةَ اسْمًا  
يَكُونُ مَفِيدًا لِلْعِلْمِ بِالْكَشْفَةِ إِلَى عَامَّةِ الْخَلْقِ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ جِبَةِ الرُّسُولِ وَخَبْرًا لِهَلِ  
الْإِجْمَاعِ فِي حُكْمِ الْمَوَاتَرِ وَقَدْ يَجِبُ بَابُهُ لَا يَفِيدُ بِمَجْرَدِهِ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِدَارَةِ الدَّالَّةِ  
عَلَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حَقًّا فَلَمَّا وَكِنَ اللَّهُ خَبْرَ الرُّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا أَجْزَلَ اسْتَدْلَالًا

### ترجمہ

ہم جواب دیتے ہیں کہ اگر وہ خبر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو عامۃً الخلق کیلئے محض اپنے خبر ہو سکی وہ  
سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرآن سے جو دلالت عقل کو جسے مفید نہیں ہیں۔ دلالت قرآن کی  
کی خبر فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے نہ کہ خبر عامۃ الخلق کی جو جب کہ وہ ان تک پہنچی ہو رسول  
علیہ السلام کی جانب سے تو اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی  
جواب دیا جاتا ہے اس فرق پر کہ خبر اہل اجماع بذات خود مفید نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان اولہ کی جانب

جو دلالت کرنا ہوں اجماع کے تحت ہونے پر ہم جواب دینے کے لیے ہی خبروں کو علیہ السلام ہے اور اسی وجہ سے اس سے ماہر شدہ علم کو استنادی قرار دیا گیا ہے۔

## تشریح

شارح نے بعض اہل مذکورہ کا جواب دینے کا حاصل یہ ہے کہ ہماری امر اور حکم میں سبب جو ماہر تھی کیلئے خبر ہونے کی حیثیت سے سبب بن سکے اب مذکورہ خبر واحد کو دیکھ کر وہ جو سبب علم ہی ہے وہ خبر اجماع کی بنا پر خبر ہے اگر وہ قرآن نہ ہوتے تو یہ خبر واحد ہر مفید علم نہ ہوتی۔

اب اس سوال خبر اللہ یا خبر ملک کا تو یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہیں اسلئے اس کا ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کہ اجماع فرمایا اس کے وہ واسطہ رسول ہی میں ہی مذکور ہو سکے گا ورنہ اسی طرح قریش جو خبر دے گا وہ خبر کو دے گا۔ اب اس اجماع کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے اس لئے کہ جس طرح خبر متواتر میں اکثر افراد کا اتفاق و اجماع ہو سکتا ہے ایسے ہی اجماع کے اندر بھی اکثر افراد کا اتفاق ہو سکتا ہے، اہل اجماع کی خبر کے سلسلہ میں یہ شارح کا جواب ہے۔

بعض حضرات نے ظہر اہل اجماع کا وجوب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے بلکہ اہل دل میں اس کو وجہ سے مفید علم ہے جو دل اہل اجماع کی حجت پر وال ہیں مگر حجت کا یہ جواب اشارہ کو اسنادی نہیں اسی لئے اس پر اعتراض اور رد کیا گیا کہ اگر اس میں خبر پر اہل اجماع کی خبر کو مقبوضہ سے خارج کیا جائے گا تو یہ خبر رسول کو بھی مقبوضہ سے خارج کرنا چاہئے حالانکہ خبر رسول کا اجماع مقبوضہ یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے خبر رسول کے تحت بنے کیسے حالانکہ کا یہونا خبر دہی ہے یہی تو وہ ہے کہ خبر رسول سے واضح شدہ علم کو استنادی کیا گیا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض ہے جہاں شارح نے حجت کی غرض کو سمجھ لیا اس پر اعتراض کر دیا حالانکہ حجت کی غرض یہ ہے کہ خبر اہل اجماع خبر رسول میں داخل ہے حالانکہ وہ خبر سے جیسے خبر رسول مقبوضہ سے خارج نہیں ہے۔ اہل اجماع کی خبر بھی مقبوضہ یعنی خبر رسول میں داخل ہے اور حجت کا یہ جواب شارح کے جواب کے عکس ہے۔ یعنی خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ملتے جلتے ہے بہتر ہے اس کو خبر رسول میں داخل ماننا اس کی آئینہ امویین کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ اجماع مقبوضہ حکم ہے مثبت حکم نہیں ہے۔ فقہ تہ۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا اسْتَعْدَّ الْعُلُومُ وَالْأَدْرَاكُاتُ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيزَةٌ يَلْهَمُهَا الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ وَبِالْأَنْبَاءِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلْزَامِ وَقِيلَ جَوْهَرٌ تَدْرِكُ بِهِ الْأَعْيَانُ بِالْوَسَائِلِ وَالْمَحْسُوسَاتُ بِالْمَشَاهِدِ ج۔

## ترجمہ

ہر حال عقل وہ نفس کی ایک قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے اور یہی مراد ہے اللہ کے اس نور سے کہ وہ انہی فطری شئی ہے کہ ہر شے کے پیچھے آتا



ہے ضروریات کا علم احکامات کی سلامتی کے وقت اور کمالی کو عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا علم ہوتا ہے،  
رسائے ان کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

### تشریح

عقل کا استعمال چار مدانی کے لئے ہوتا ہے۔ اول وہ چیز جس سے انسان و حیوان میں فرق ہوتا ہے، جس کو جس سے انسان قدر و قدر کر کے باریک صفتیں نکال سکے، مام احمد اور عارف ہماچی کے جو کہ اگر وہ بدلتی توت سے تو اس سے بھی مراد ہے۔ دوم جائز و حلال سمجھنے والی توت بلقی کا نام عقل ہے۔ سوم تجربہ سے جو مکمل حاصل ہوتا ہے اسکو عقل کہتے ہیں۔ چہرہ علم، چہرہ عقلی توت کا کمال یعنی ماضی غائبیات چہرہ رے اور علم آخرت میں لگ جاتے۔ پھر عقل کی چار شعبیں ہیں۔ عقل قبولی، یہ بچوں کیلئے ہوتی ہے جو نقطہ علم و ادراکات کیلئے مستعد ہوتی ہے۔ لعل حادی معلوم نہیں ہوتی۔ عقل بالملک، یعنی توت درجہ توت سے محسوس کر غیبت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور ضروریات و ادراکات کی اس میں بالفضل حکایت ہو جائے عقل بالفضل یہ نیرا درجہ ہے کہ اس میں توت استیسا پیدا ہو جائے اور یہ عقلا و دنیا کا مفہم ہے۔ عقل مستفاد، یہ چہرہ رے درجہ ہے کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے بلکہ انبیاء اور ائمہ کے مخصوص شعبہ میں اس سے متعین ہو سکتے ہیں۔

شارح نے عقل کی تعریف یہ کی ہے ہو قوۃ النفس فیہ التسلط علی العلوم والادراکات یعنی نفس در درجہ کی ذہنیت عقل کہلاتی ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علم سے مراد علم یعنی، اور ادراکات سے مراد یقینی اور قطعی دونوں ہیں۔ عقل کی یہ تعریف بہت مناسب ہے جو بھی اور ائمہ اور بالخصوص برصہ صادق ہے۔

اس کے بعد شارح نے اسے اس کے حاکم ابن اسد ہماچی کے اس فرمان سے بھی مراد ہے ان کا قول ہے غریزۃً یتبعہا العلم والنزوریات عند سلامة الآلات۔ عزیز، اس صفت کو کہتے ہیں جو اول قدرت سے اپنے موضوعات کے اندر موجود ہوا مضمون کے معنی میں ہے یعنی غریزی ہوتی ہے، اور عقل کے نفی معنی ہاندھنے کے ہیں عقل جو نکالنے صاحب کو اس کا بزم سے روکتی ہے اس لئے اسکو عقل کہتے ہیں۔ حاکم ہماچی نے غریزۃً الآلات کی قید لگا دی اس لئے کہ غیر حواس کی سلامتی کے علم لازم نہ ہوگا جیسے نام اور جسمی کدول کے اندر حواس کا تعطل ہے اور ان کے اندر ضعف ہے۔ اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے جو ہر شے در لک ہر الغائبات بالواسطہ لایعنی عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ ان مضمونات کا اور لک کر لیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہیں دلائل کے ذریعہ اور محسوسات کو حاصل کر لیا جاتا ہے مشاہدہ کے ذریعہ۔

فی موبسب العلم ص ۴۰ مذاکرۃ لما فیہ من خلاف التمییز والملاحدۃ فی جمیع المنظریات و بعض الفلاسفۃ فی الالہیات ہنساء علی کثرۃ الاختلاف وتناقض الکلام۔

## ترجمہ

پس عقل علم کا سبب اسکی تعریف فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمیۃ اور ملامت کا اختلاف ہے تمام تفکرات کے اندر اور بعض فاسد کا اختلاف ہے الہیات کے اندر بنا کر سمیۃ ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آثار کے تناقض پر۔

## تشریح

معنی سے عبارت کیا ہے بیان فرمایا کہ عقل علم کا سبب اگرچہ یہ بات پہلے معلوم ہے مگر اسباب علم ہی سے بحث کی جا رہی ہے۔ وہ اس کی وجہ سے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سمیۃ کا اختلاف ہے اور ملامت کا اختلاف ہے۔ ان دونوں فرقوں کی تمام نظریات کے اندر اختلاف ہے اور یہ لوگ نظر عقل کو بالکل مفید علم نہیں مانتے۔ سمیۃ کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہ علم کی ایک قوم ہے مگر ہندوستان کے کفار جو شہر سو منات کی جانب منسوب ہیں۔ ملاحظہ یہ بھی فرمائی کہ ایک قوم ہے ظاہر میں دافعی میں اور باطن ان کا کفر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ خیر امام معصوم کے علم حاصل نہیں ہو سکتا اور الہیات کے اندر بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ عقل فنون ریاضی کے اندر تو مفید علم ہو سکتی ہے الہیات میں نہیں کیونکہ الہیات ہم سے بعید ہیں، جب ان حضرات سے پوچھا گیا کہ آپ عقل کو مفید علم کیوں نہیں مانتے، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلا کے اختلاف کی کثرت ہے اور آثار کے اندر تناقض ہے اگر عقل مفید علم ہوتی تو کیوں اختلاف کی کثرت ہوتی اور کیوں آثار کے اندر تناقض ہوتا۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَٰلِكَ لَفَسَادُ النَّظَرِ فَلَا يُشَافِقُ كَوْنُ النَّظَرِ مُصْهِجًا مِّنَ الْعَقْلِ مُصْهِجًا الْعِلْمَ عَلَىٰ أَنْ مَا ذَكَرْنَا مَرَادًا لَّا يُنْظَرُ الْعَقْلُ فَفِيهِ أَثْبَاتٌ مَا نَفِيًّا فَبِنَا تَقْصِرُ فَإِنْ زَعَمُوا أَنَّهُ مَعَارِفَةٌ لِّلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا أَلَمْ يَفْسِدْ شَيْعًا فَلَا يَكُونُ فَاسِدًا وَلَا يَفِيدُ فَلَا يَكُونُ مَعَارِفَةً

## ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے پس مافی نہیں ہے۔ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونیکے ملامت اس بات کے کہ تو تم نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر عقل سے استدلال ہے۔ تو اس کے اندر اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے تو تناقض پیدا ہو گیا، پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارفہ فاسد کے ذریعہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ذریعہ تو ایسا تو کسی شے کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو نفس معارفہ نہ ہوا۔

## تشریح

ماقبل میں مذکورہ میں فرقوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونیکا انکار کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ اختلاف نظر و فکر کے اندر فساد کوٹ کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ نظر صحیح بھی مفید علم نہیں ہوگی، جیسے اگر جھینکا ایک کو دو دیکھا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی

آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔ دوسرا جواب الزامی ہے کہ ہٹنے جو کچھ کہتے ہیں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، تم نے بھی تو یہ نظر العقل ہی سے استدلال کیا ہے اس کا انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو؟

فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ مجھ پر کا قول فاسد مخامخ نے بھی قبول فاسد کو قول فاسد سے رو کر دیا ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے تو ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کوئی مثال مشہور ہے جس پر جواب سے اس پر گرفت کی گئی کہ تم نے جو بات کہی ہے اس نے کچھ فائدہ دیا یا نہیں دیا تو اسکو معارضہ کہنا غلط ہو گیا اور اگر ہم کہو کہ فائدہ دیا تو اسکو فاسد کہنا غلط ہو گیا اور ہماری بات ثابت ہو گئی کہ نظر عقل مفید علم ہے

فان قبل کمون النظر مفيد العلم ان كان خبره وسر بالمعقود فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الا شئین وان كان نظرياً ليلزم اثبات النظر بالنظر وانما، دوسرا۔

## ترجیح

پس اگر مترادف کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع ہونا جیسے چارے سے قول انوار نصف الا شئین میں، اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا ناممکن ہے۔

## تشریح

فریق مخالف کی جانب سے اب یہ ہوا کہ میں نے اپنے میں مفید علم ہے۔ یہ اب کا مقول ہے اب اس پر مار سوال پتہ نہ دی ہے، آخری یہ آپ جو بھی جواب دیں گے وہ اشکال سے قوی نہ ہو گا اچھے کر آپ اگر فرما میں دھڑکی ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ دھڑکی کے اندر اختلاف نہیں پر اگرنا حالہ کہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے ورنہ کو ضروری ایسا ہیہ جلتے ہیں میں اختلاف بالکل نہ ہو سکے جیسے ایک روکا اوٹا ہے یہ ہنروری ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، اور اگر آپ اس قول کو نظری مانتے ہیں تو اس کو ثابت کر کے کہیں دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی اور اس سے دور لازم آجیگا جو اطل ہے اگے حضرت شارح اس اعتراض کا جواب دیں گے اور اگر شہنشاہ کو اختیار کر کے فرماتے ہیں۔

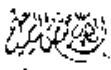
قلنا الضروری قد یصح قیہ خلاف اما اتعداد اولقصوریہ الادراک فان العقول متفاوتہ بحسب القدرۃ بالفاق من العقلۃ واستدلای من الآثار وشہادۃ من الاعداد والنظر قد یثبت بنظر مخصوص لا یصح عنه بالنظر كما یقال قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث فبذلک العالم بعد واث العالم بالنظر وریۃ ویسوف لک بمخصوصیۃ هذا



بھی نفی ہی کہہ سکتی ہیں سے اثبات النظر انظر لازم آتا ہے تو مستزم دو ہو سکتی وجہ سے۔ طلب ہے کہ نفی کو کسی ایسی نظر غصہ میں سے ثابت کر دیا جائے کہ جس کے مقدمات بالکل بدیہی اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں تو اگر وہ دو نظری ہے مگر ضروری القدمات ہو سکتی وجہ سے اسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو اس وقت اثبات النظر بہ النظر کا دعویٰ مستمم ہو جائیگا۔

محقق ثانی کو امتیاز کر کے جواب کا خلاصہ کہہ دینا کہ کل نظر صحیح مفید العلم کو نظری ماننے میں مگر اسکو ایسی نظر سے ثابت کرے ہیں کہ وہ دیکھو بہ نظر ہی نہیں کیونکہ اس کے مقدمات بدیہی ہیں۔ جیسے عالم متبصر وکل تخریر حادث و زمانہ یا کہ انعام و عیش جو کہ بدیہی القدمات سے لہذا اور لازم نہیں آتیگا۔ اس کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مثبت و قطعیہ کجیہ لازم ہے بدیہی کل نظر صحیح مفید العلم بہ موقوف۔ یہ قطعیہ قطعیہ مصدومہ بتبہ بہت پر (کائنات)

اور یہ قطعیہ شفعہ مصدومہ بالبدیہت نہ کہ بدیہی ہے تو یہ قطعیہ مثبت و مثبت پر موقوف نہ ہوگا لہذا توقف اشقی علی نفسہ کی طرف لای لازم نہیں آتیگی کیونکہ بدیہی جانیہ میں سے لازم آتی ہے آخر میں اشارت ہے فرمایا کہ اس دور اسلئے آخر خاص سے کہنے کیجئے اور درمید تفصیل ہے جس کا بیان میں کتاب کے مناسب جلیں۔ لہذا اہم بھی اس جو اسے نظر نہیں کرتے البتہ شرح موافق میں اس کی تفصیلی بحث موجود ہے۔



جو ہم عقل سے بدیہی ادب تو جسے حاصل ہو سکے اسکا محذوری کہتے ہیں اور جو استدلال سے لینی دلیل میں غور کرنے سے حاصل ہو سکتے ہیں کو الکتبی کہتے ہیں اور یہ بات بھی وہی نہیں رہتی چاہئے کہ استدلال کبھی حجت سے معقول پر ہوتا ہے اور کبھی معقول سے علت پر ہوتا ہے۔ اول کو دلیل الہی بھی کہتے ہیں اور دلیل بھی اور ثانی کو مستند مال کہتے ہیں۔ دوم یہ بات یہ کہ بین بین چاہئے معلومانوگ الکتبی اور استدلال میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کو ہر دونوں سمجھ لیتے ہیں حالانکہ یہ طوائف تحقیق ہے بلکہ ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت بہت فاصلہ ہے۔ الکتبی ہوگا اور الکتبی کے سے استدلالی ہوا ضروری نہیں ہے۔ استدلالی کا مطلب تو یہ ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت پیش آئے اور الکتبی وہ ہے جس میں انسان کی کارکردگی اور اس کے کسب کا دخل ہو تو اس کا کسب کبھی تو فکر و فکر بھی ہو سکتا ہے اور کبھی آنکھ سپردانہ اسباب ظاہر کو استعمال میں دیا جاتا ہے۔

دب الکتبی اور استدلالی میں فرق واضح نہیں ہے۔ بلکہ کہ نہ بدیہی کبھی تو الکتبی کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں تب ضروری استدلالی کے مقابلہ میں ہوا جیسے اس کے معنی ہوں گے جن میں نظر و فکر کی حاجت پیش نہ آئے اور تب ضروری الکتبی کے مقابلہ میں

میں پورا جائے قیاس کے معنی ہوں گے جس میں زندہ کے کسب کو دخل نہ ہو بالفاظ دیگر جو زندہ کی زیر قدرت داخل نہ ہو یعنی نہ اس کی تعمیل زیر قدرت ہے اور نہ اس کا ارادہ زیر قدرت ہے۔

جب یہ تقریر پہنچیں ہوگی تو شیخ نور الدین بخاریؒ کی کتاب بدایہ ہے ان کے کام میں بظاہر جو تقاضا معلوم ہو رہا تھا وہ ختم ہو گیا کہ انھوں نے اور نا علم و شے کی دیکھیں کی ہیں ضروری، درگشتی پھر کشتی کی دو کشتیوں کی ہیں ضروری اور استعدالی، یہاں بظاہر تقاضا میں معلوم ہو رہا ہے مگر گذشتہ تقریر سے یہ تقاضا ختم ہو گیا کیونکہ اول ضروری وہ کشتی کے مقابلہ میں ہے اور ثانی ضروری وہ استعدالی کے مقابلہ میں ہے اور ان دونوں کی تقریروں میں فرق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوئی تو اب سب آراء ملا نظر فرمائیں۔

وَمَا شَيْءٌ مِنْهُ إِلاَّ مِنْ الْعِلْمِ الْمُنْتَظَرِ بِالْعَقْلِ بِالْكَدِّ الْمُتَوَكَّلِ عَلَى بَاطِلِ التَّوَكُّلِ مِنْ عَيْنِ احْتِیَاجٍ إِلَى تَعْلِيلٍ فَهُوَ حَقٌّ وَرَبِّی كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ اعْظَمَ مِنْ جُزْئِهِ فَإِنَّهُ جَدُّ لِقَوَى مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْأَعْظَمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ فَهُوَ حَيْثُ زَعَمَ أَنَّ جُزْءَ الْإِنْسَانِ كَالْبَدَنِ مِثْلًا قَدْ يَكُونُ اعْظَمُ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَقَوَّ بِرَبِّهِ عَنِ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ۔

## ترجمہ

اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے نفس سے عاجز یعنی اولیٰ تو مجھ سے تفکر کی جانب احتیاج کے بغیر پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شے کا کل اپنے جز سے بڑا ہو سکتا ہے۔ یہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کے تصور کے بعد کسی شے پر موقوف نہیں ہے اور جس نے اس میں توقف کیا اس حقیقت کے کہ اس نے گمان کیا کہ انسان کا جز جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس سے بڑا ہو سکتا ہے تو اس نے جز اور کل کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا۔

## تشریح

اس نے کہ ہاتھ اور پور بدن مل کر مجموعہ ہے تو اگرچہ ہاتھ کتنا بھی لمبا ہو جب اس کو نصیب بدن سے منسلک نہ کیا جائیگا تو مجموعہ سے جھوٹا ہی ہو گا بالی بائیں بالکل بھل ہیں۔

وَمَا شَيْءٌ مِنْهُ إِلاَّ مِنْ الْعِلْمِ الْمُنْتَظَرِ إِلَى لَيْلٍ سَوَاعِدَ كَانِ اسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلْمِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَمَا إِذَا دَانَ إِشْرَافُ فَعْلَمَ أَنَّ لَهَا دُخَانَ أَوْ مِنْ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلْمِ كَمَا إِذَا رَأَى دُخَانَ فَعْلَمَ أَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يَخْصُ الْأَوَّلُ بِأَعْمِ التَّعْلِيلِ وَالثَّانِي بِالْإِسْتِدْلَالِ فَهُوَ الْكُتَابِيُّ إِذَا حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ وَهُوَ مَا شَرَعَ الْأَسْبَابُ بِالْإِخْتِيارِ كَصُورَةِ الْعَقْلِ وَالظُّمَرِ الْعَقْدَمَاتِ فِي الْأَسْتِدْلَالِ وَالْأَصْغَرِ وَتَقْلِيلِ الْعِدَّةِ وَغَوْثِ لَقَى فِي الْحَبَاتِ۔

## ترجمہ

اور ثواب پر عقل سے استدلال کے ذریعہ دلیل میں فکر کرنے سے فوائد و عفت معلول پر استدلال ہو چکا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو چکے دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور دل کو غصہ چھو گیا جاتا ہے عقل کے نام سے اور ثانی تو استدلال کے ساتھ جو عقل کے استدلال سے عاجل ہو وہ انسانی ہے یعنی جو کہ کسی ذریعہ عاجل ہو اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرے اس اعتبار کے ساتھ جیسے عقل کو گردش دینا۔ (یعنی کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر درجہ کان مجھکا دینا اور بتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر۔

## تشریح

اس کی شریعت قابل میں گزر چکی ہے در یہ بھی جانی پہچانی بات ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسکو استدلال کہتے ہیں اور اسی کو تحلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اسکو استدلال کہتے ہیں اور اسی کو استدلال کہتے ہیں۔ مرنے و موم کیا جاتا ہے اسی کی مثال شام پر پیش فرمایا جکے ہیں۔ دوسری مثال ہم عرض کرتے ہیں تعفن اخلاط سے بخار پر استدلال استدلال کہتے ہیں اور کھانا سے تعفن اخلاط پر استدلال استدلال کہتے ہیں کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہو کر کہتا ہے اور آگ اور تعفن اخلاط مقدم ہیں دھواں اور بخار پر۔

قالا کتسابی اعمروں الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی انسانی ولا عکس کالابتکار للعاقل بالقصد والاختیار۔

## ترجمہ

تو انسانی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کر کے عاقل ہو تو ہر استدلالی انسانی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو القصد و الاختیار ہو کر کہ انسانی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے۔ تشریح قابل میں گزر چکی ہے۔

واما الفروسی فقد ینال فی مقابلة الانسانی ویقترب بما لا ینکون تحصیلہ مقدرہ للعقل فی امی ینکون حاصلہ من غیر اختیار للعقل وقد ینال فی مقابلة الاستدلالی ویقترب بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس انسابیاً ای حاصلہ بآشعاره الاسباب بالاختیار وبعضهم ضروریاً ای حاصلہ بدون الاستدلال فظهر ان الاستدلال فی کلام صاحب البدایہ حیۃ ال ان العلم بالحوادث نوعان ضروری وهو ما یحدثہ الله تعالی فی نفس العبد من غیر

کسیبہ و اختیار کا علم موجود ہے و تغیر احوال و انسانی و ہوا متحد شہد اللہ تعالیٰ فیہ بواسطہ کسیبہ العبد و ہوا مباشرۃ اسباب و اسبابہ ثلثۃ العوآن السلیمت و الخیر الصادق و نظر العقل، شوقا و الحاصل من نظر العقل و دعان ضروری بمحصل باؤل النظر من غیر تفکر کے العلم بان الثقل اعظم من جزئہا و استدلانی محتاج فیہ الی نوع تفکر من العلم بوجود النار عند رؤیت النار خان

## ترجمہ

اوپر یہ حال ضروری نہیں کہی ہوتا ہے انسانی کے مقابلہ میں اور نفس کی حالت ہے اس طریقہ پر کہ جس کی تعمیل مخلوق کی زیر قدرت نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو۔ اور ضروری کسی ہوا جائے استمالی کے مقابلہ میں اور نفس کی حالت ہے اس طریقہ پر کہ جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو جاتے ہیں، سی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو تو اس نے ذریعہ حاصل ہوا ہے انسانی قرار دیا یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہوا ہوا اور بعضوں نے اسکو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استعمال کے حاصل ہوا ہوا۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب بیاب کے کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے اس وجہ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ غل حادث دو قسم ہے، ایک ضروری اور وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے بچے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور دوسرے انسانی ہے اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب و استطاعت سے بنا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب میں ہیں، جو اس سلیقہ اور ضروری و نظر العقل کے بغیر ضروری نے فرمایا کہ جو علم نظر عقل سے حاصل ہوا اس کی دو قسمیں ہیں، ایک ضروری جو باؤل نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہوا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے خیر سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلال سے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھوینا کو دیکھ آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

تشریح: یہ گزشتہ تقریر کے ہوتے مرتبہ شرح کی حاجت نہیں ہے۔

وَاللَّهِ كَمْ الْبَغْيُ بِالْفَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لِيُرْوَى اسباب المعرفة بصفات الشئ عند أهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصص الأسباب في المشتبه وكان الأولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء انما حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصططلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمرئيات او الحليات والمعرفة بالسيئات او الجزئيات الا ان تخصيص الصفة بالذكر مسا للاوجه لا بالذکر ثم الظاهر انه اراد ان الاله لم يكن سببا يحصل به العلم لتمامه الخلق ويصعب للازمام على الغير والا فلا شك انما



قدیصلہ پ۔ تعلمو وقد ورد القول بہ فی الخصال بقولہ الہم فی ربی، وحکی عن تئید من السلف  
و اما خبر الواحد العدول وتئید السجود فقد یبید ان الفن، الا اعتقاد الجازم السذی  
یقین الزوال فکانہ ایداء بالعلم ما لا یصلہ او الا فلا وجہ لعمول الایاب فی التئید۔

## ترجمہ

اور اہام میں کیا تفسیر کی ہے بطریق فیض قلب میں مبنی کے لغز کر نیکی سے کسی شی کی صحت  
کے مسئلہ میں معرفت کے سبب میں سے اس حق کے نزدیک ہیں۔ تاکہ اس کے ذریعہ  
ہیں میں سبب کے حکم کرنے پر اعتراض وارد ہوا۔ در اولی بات یہ بھی کہ مصنف نے جو فرمایا ہے میں میں اسباب  
باشی، مگر تحقیق کہ مصنف نے ارادہ کیا تئید کرنا اس بات پر کہ ہماری مدد اور معرفت سے ایک ہے۔ ا  
ایسا نہیں جیسا کہ بعض مضمرات نے اصطلاح مقرر کر لی ہے بلکہ کو خاص کر نیکی پر کلمات کے ساتھ اور  
معرفت کو ساتھ اور جزئیات کے ساتھ مگر تحقیق کہ صحت کی قصصیں ذکر کر نیکی ساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے  
پھر ظاہر ہے کہ مصنف نے ارادہ کیا ہے کہ الہام یا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامل کائن کو علم حاصل ہوا اور  
جو عز و انعام کی حدیث رکھے در حق تو میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس  
مسئلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبوی یعنی ربی اور صحت سے صحت سے یہ منقول ہے۔

اور ہر حال ایک عادل کی کوئی چیز اور حجتہ کی تفہیم و ذوق ظن کا ذمہ دہی میں اور اس اختلاف  
جاذم کا جو ذوال کو قبول کرے میں گویا کہ مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان ذوال کو شامل نہ ہو ورنہ  
ذوال کو یہ نہیں ہے۔ سبب کو ممکن میں مقرر کرے کی ہے۔

## تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہوا ہوا تھا کہ آپ نے اسباب علم کو صرف تین میں مختصر کر دیا ہے  
حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ الہام علم کا سبب نہیں  
ہے اس سے کسی شی کی صحت و فساد کو علم نہیں ہو سکتا۔

پھر اعتراض ہو کہ اس سے پہلے مصنف نے لفظ علم کو استعمال کیا ہے۔ درالہام کے ذریعہ معرفت کو استعمال کیا  
ہے یعنی مصنف نے کہا ہے میں میں سبب المعرفۃ بمعنی الشیء، تو آخر الہام کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب دیا گیا کہ مصنف کا مقصد اس سے شاید یہ ہے کہ مجاہدے یہاں علم معرفت متحد ہیں چاہے  
یہاں دو اصطلاح مقرر نہیں ہے جو بعض لوگوں نے کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات و کلیات کے ساتھ  
ہے اور معرفت کا بلکہ اظہار کلیات کے ساتھ۔

پھر شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے لفظ صحت کا جو اضافہ ذکر کیا ہے یہ سبب بود  
ہے کہ غرض صحت کی جانب متوجہ ہے یعنی اس سے یہ وجہ ہوتا ہے کہ صحت شی کی معرفت کا سبب  
نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد کا علم ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے لفظ صحت کے معنی استعمال کیا ہے۔

مگر نہ روح کا عنصر اخص غلط ہے اس لئے کہ محبت نہیں ثبوت کے معنی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے۔  
لیس من اسباب المعرفۃ بشہوت الشہی لذلک انما غرض بلہ عمل ہے جیسے شاعر کا شعر ہے جس میں محبت  
کے معنی میں ہے۔

حکمت النفس فی عاشق غیوان لہو یخوفا عشق یون

یعنی یہ بات تو ثابت ہے لوگوں کے نزدیک کہ میں عاشق ہوں مگر لوگ میرے حقوق سے واقف نہیں ہیں  
نہم الظاہرا ہوا سے شاعر یہ بتانا چاہتا ہے کہ ممکن اسباب عام سے بحث کرتے ہیں، اور نہ انکلیق  
کے واسطے الہام ظاہر کا سبب نہیں ہے ورنہ تو اس کیلئے ہم بھی ظاہر کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود  
ہے البیہ رقی، قلت اس حدیث کی تخریج نہیں ملی۔ دوسری حدیث ہے النوا افراسۃ النوا من  
فی حدیث یوسف اللہ، مگر اس حدیث کو علامہ مصطفیٰ نے موضوع کا بدلہ کر دیا کہ روایت خدیجی  
شریف میں ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطی نے اس کی تصحیح کی ہے اور حدیث کی بدولہ بیان کی ہے کہ  
اور سب سے اس بات سے لہام منقول ہے جیسے شیخ عبد اللہ بن علی بن ابی الدین ابن العربی،  
ابو یزید بسطامی، مہمل شری، حضرت جنید بغدادی وغیرہ کے متعدد منضمات و واقعات سے ہیں۔  
ایک عادت دی کی خبر ہے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، مگر اول سے علم حاصل  
ہوتا ہے، وراثت سے ایسا اعتقاد جائز و حاصل ہوتا ہے جو ذوال کو قبول کر لیتا ہے۔

اور اسباب علم کے مصنف کی مراد وہ علم ہے جو تحقیقی ہو اور ذوال کو قبول نہ کرے اگر بات نہ ہوتی  
تو پھر اسباب علم کو من میں منظم کر کے کوئی وجہ نہ ملتی، مگر فرما ہوا اور تالیف بھی اسباب علم میں سے ہوتے۔  
صاحب ہذا اس لئے لکھا ہے کہ چونکہ عقیدہ ذوال کو قبول کر لیتی ہے۔ اس وجہ سے امام طحاوی نے شافعی کے  
مذہب کو ترک کر کے حنفی مسلک اختیار فرمایا، ورنہ اس کی یہ لکھی ہے کہ امام طحاوی نے شافعی کے مذہب  
میں یہ دلیل کہ اگر وہ عورت مر جلتے اور اس کے بیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا بیٹ چاک نہیں  
کیا جائے گا اور عقیقہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا بیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائے گا اور امام طحاوی  
کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ انکی ماں کا انتقال ہوا اور وہ بیٹ میں تھے تو بیٹ چاک کر کے نکال  
لیا گیا تو امام طحاوی نے اسے شافعی کا مسلک ترک کر دیا میں اپنے مذہب رافضی نہیں ہوں جو میری  
ہلاکت سے لڑتی ہو اور اپنے مجتہدین رہتے ہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ کے بعد امام احمدی اور حنفی اس  
مذہب جیسا شخص خفیہ میں نہیں پڑا گیا کہ جو یہ دونوں حضرات غور و بیٹ کو حاکم کے ہوتے تھے۔  
قدس سرہم طحاوی کے تہذیب کی جو وجہ مذہب ہذا سے بیان کی ہے وہ غلط ہے۔  
پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی کی کتاب میں موجود ہے کہ ایسی صورت میں حاکم مینہ کا بیٹ چاک  
کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود امام طحاوی نے منقول ہے کہ میں نے اپنے

مناہوں نام مزنی کے مذہب کی مخالفت اس لئے کی کہ وہ ہمیشہ کتب حنفیہ کا مذاکرہ کرتے رہتے تھے اور شیعہ فی  
درس البقیۃ الطحاوی (۲)

مفتیہ نام :- نبی اکرام کا اہلہام شمس وحی کے نبوت پر تائید اور دلایں دیکھا، اگرچہ جن کے درویش مفید  
علم نے مگر اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا اور یہاں ان سبب علم کو کثرت بن سے علم یقینی  
حاصل ہو۔ لہذا اہلہام ان سبب میں، نقل نہ ہوگا، اس لئے کہا جاتا ہے کہ اہلہام حجت قاطعہ ہے  
حجت متعینہ در حجت قطعہ نہیں ہے۔



اب یہاں سے مہفت اصل مقصد کو شہ و نہ فرمائیں گے اور وہ علم کا مدعہ ہے اس سے کہ کسی پر  
مدعی شریعت کا مدعہ ہے اور جن کو کتب مسلک کا قدیم مانا ہے تو گوگا کہ انھیں ملے۔ اور شریعت کا منکر کر دیا  
ہے اس لئے کہ جب علم قدیم ہو گا تو نہ قیامت آئے گی۔ ورنہ حساب کتاب کی ضرورت پیش آئے گی۔

آپ نے علم اربعین میں پڑھا ہو گا کہ جیسے اسم کا صیغہ مفعول اور مفعول در مفعول آتا ہے جیسے  
اس کا ایک صیغہ فعل آتا ہے جیسے خاتم مہر لگانے کا اگر ایسے ہی علم یعنی جاننے کا اگر میں نعت کے منہار  
سے ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو علم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ معجز ہو گئی کہ علم فقط اس  
کو کہتے ہیں جس سے ہمارے علم کا پتہ چلے اور تو خفا عبارت سے ہر چیز کو علم کہہ سکتے ہیں جیسے علم زید  
علم خالد، علم بکر مگر اس کا استعمال جو نباتات میں نہیں ہوتا بلکہ انسان میں ہوتا ہے بول کہان لکھے  
علم انسان، علم ملک علم نبات وغیرہ اور علم کہتے ہیں اللہ کے علاوہ بقیہ موجودات کو تو چونکہ نہ ان کی  
صفت جیسے نباتات نہیں ہیں غیر ذات بھی نہیں (جس کا بیان آئندہ ملے گا) اس لئے صفت  
لہذا نہ ان کی بھی عام سے خارج ہو گئیں۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ علم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے، غائی ہے قدیم نہیں ہے فلاسفہ  
آسمان کو اس کے مہولی اور صورت کے زیر غماض یہ کہ کو معادہ اور صورت کے قدیم مانتے ہیں۔ پھر  
جب ان کی حرکت کی گئی تو انھوں نے یہ کہا کہ قدیم کسی دو قسمیں ہیں نامی زانی اور قدیم زمانی، اور دش زانی  
دو قسمیں ہیں حادث زانی اور دش زانی۔

قدیم زانی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو مگر اس پر کسی علم  
خارج نہ ہو یا جو حادث زانی وہ ہے جو محتاج انی اخیر جو در و دش زانی وہ ہے کہ محتاج انی اخیر ہو چکے  
ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری ہوا ہو۔

اس کے بعد آگے عبارت ملاحظہ فرمائیں !

وَالْعَالَمُ اِی مَاسُوئِیَّہِ تَعَالٰی مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مَعًا یَقْلَمُ بِہِ الْغَیْبَ اِنَّمَا یَقَالُ مَا نَمَّا اِلْحَاسَامُ  
وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ الْاَنْبِیَاتِ وَعَالَمُ الْحَیْوَاناتِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ فَتَضَرُّعُ مَعْنَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی  
لَا نَبَہَا یَسْتِغْنِیْ عَنْ الْمَعْنَاتِ لَکِنَّمَا اَنْہَا یَسْتِغْنِیْ عَنْہَا بِجَمِیْعِ اَجْزَاطِہِ مِنَ الْمَعْنَوَاتِ وَمَا یَفِیْضُ  
وَالْاَرْضُ وَمَا عَلَیْہَا مُجْمَعٌ اِی مَخْرَجٌ مِّنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ یَجْعَلُ اِذَا کَانَ مَعْدُوْمًا  
فَوْجِدَ خِلَافًا لِلْعَدَمِ حَیْثُ ذَہَبُوْا اِلٰی قِدَمِ الْحَیْوَاناتِ بِمَوَادِّہَا وَصُوْرِہَا وَ  
اَشْکَالِہَا وَقِدَمِ الْعِنَاثِ بِمَوَادِّہَا وَصُوْرِہَا لَکِنَّ بِالْوُجُوْدِ یَجْعَلُ اَنْہَا لَمْ تَخْلُقْ قَطْرًا  
عَنِ صُوْرَةِ نَعْمٍ اُطْلُقُوا الْقَوْلَ بِمَعْنَى مَاسُوئِیَّہِ تَعَالٰی لَکِنَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِیَاجِ اِلٰی  
الْفِیْرِ لَا یَجْعَلُ سَبْقَ الْعَدَمِ عَلَیْہِ شَرًّا اِنَّ اِلٰی دَلِیْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ یَقُوْلُہَا -

## ترجمہ

اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جاننا تھا ہے، کیا جا آ ہے  
عالم لا حیات اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحيوان وغیرہ تو خارج ہوں گے  
اللہ تعالیٰ کی صفات اس سے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جبکہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء  
کے ساتھ سالانہ اور جو کہ ان کے اندر ہے اور زمین در جو کہ زمین پر ہے مخلد ہے یعنی ہم سے وجود کی جانب  
نکلا گیا ہے اس معنی کو کہ کردہ معدوم تھا پھر پایا گیا، خلاف ہے فلاسفہ کا اس حقیقت سے کہ وہ گئے ہیں  
سموات کے کہ ہم ہونے کی جانب رخ ان کے مادیوں کے اور مادیوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے تدبیر  
ہونے کی جانب ان کے مادیوں کے ساتھ اور ان کی صورتوں کے ساتھ لیکن تدبیر، تدبیر کے طریقہ پر اس معنی  
کو کہ کر یہ بھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوتے ہاں فلاسفہ نے ماسویہ اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق  
کیا ہے لیکن غیر کی جانب احسان کے معنی میں نہ کہ مں کے دیر عدم کے مقدم ہونے کے معنی میں، پھر مصنف  
نے اشارہ کیا ہے حدوث عالم کی دین کی جانب اپنے اس قول سے۔

## تشریح

یہاں ہے مصنف نے حدوث عالم کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔ پہلے الکیب اعراض دار ہوتا  
ہے کہ اللہ کے اسما و صفاتی ہیں حالانکہ ان ناموں میں صانع نہیں ہے تو پھر اسکو صانع  
کیوں کہا گیا ہے، بعض حضرات نے اس کا جواب دیا کہ قرآن میں موجود ہے صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم  
مُتَشَبِّہٌ لِّشَیْءٍ مِّنْ سِجِّیْنِ اَشْکَالٍ وَّامْرُؤٌ مَّہْدِیٌّ کہ یہاں پر تو مہدیہاں آیا ہے مشتق یعنی صانع میں ہو گیا  
اور مہدیہاں پر انکار کا جواز مختلف ہے، علامہ سیوطی نے جواب دیا کہ حدیث میں صانع صلی اللہ علیہ وسلم کا اطلاق  
کیا گیا ہے، اَعُوْذُ بِفَضْلِہِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ اللّٰہَ کَلَّمَ نَبِیَّہُ وَکَلَّمَہُ اَنْفَعُ  
وَضَعْتُ رِوَاہُ الْحَکَمِیُّ فِی الْمَسْتَدْرَاکِ۔ فَلَمَّا سَمِعَ شَرِیْفٌ مِّنْہَا بِہِ مَدْرِیْبٌ عَنْ ابْنِ ہُرَیْرٍ ؓ  
قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا یَقُوْلُوْنَ اَحَدُکُمْ اَللّٰہُ اَعْفَزُ لِيْ اِنْ شِئْتُ

الْمَلَكُ الْمُحْكَمُ زَيْنُ شَيْخٍ لِعِزِّهِ فِي الدُّعَاءِ فَإِنَّ اللَّهَ صَافٍ جَسَدُهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ  
عالم ہے اللہ کی صفات خارج ہیں جسکی وہ گذر چکا ہے۔

فلاسفہ میں ہے و یفرط الحیاتی کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ عالم خود بخود وجود میں آیا ہے جہاں کو یہ  
ترجیح بلا مرجع ہو سکی وجہ سے ظاہر بنا ہوت ہے۔

ہیولی اور صورت جسمہ اور صورت نوعیہ کی تعریف آپ معجزات مبدی میں تفصیل کے ساتھ پڑھ  
چکے ہیں فلاسفہ سموات کو مع سنگہ ہیولی اور صورت جسمہ کے اور عناصر زمزمہ کو مع سنگہ ہیولی اور صورت  
کے قیمر مانتے ہیں لیکن سمورت نوعیہ کے ساتھ قیمر مانتے ہیں یعنی ایک صورت تمام ہو گئی قیمر دوسری آگئی  
عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔

فلاسفہ سموات و غیرہ کو قیمر بھی مانتے ہیں اور ان سے اسوی اللہ کے سلسلہ میں حدوث کا قول بھی  
منسوب ہے اس کے درمیان تعلق کی کیا صورت ہوگی اس کا جواب ہم عرض کر چکے ہیں۔

سوال :- سموات کو ارض پر کیوں مقدم کیا جاتا ہے؟ جواب :- اس لئے کہ سموات بخت میں ہیں اور  
مؤثر ہیں اور زمین متاخر اور قابل ہے اور مؤثر مؤثر پر مقدم ہوتا ہے قدر۔

سوال :- ارض کی جھکیوں نہیں لگی؟ جواب :- ثقیل ہے یعنی زمین ثقیل ہے۔ جواب :- سموات  
متصل در مختلفہ کھنکاشیں ہیں اور زمین متصل اور متلفہ آفاقہ ہے۔ جواب :- سموات کا اندر و خارج و احوال  
کو ہم کو سمجھنے اور دیکھنے کا وہ صحت سن بجانب مشرق ہی بنا گیا ہے اسی وجہ سے اہل عرب ارض کو مغرب  
استعمال کرتے ہیں اور قرآن انھیں کی نعت کے مطابق نازل ہوا اس لئے قرآن میں نہیں ارض کی نعت  
استعمال نہیں کی گئی۔

سوال :- غصہ کیا ہیں؟ جواب :- غصہ غصہ کی جیسے جیسے اصل اور اس سے مراد نار اور ہوا  
دریائی اور مٹی ہے۔

سوال :- مواہد ثلاثہ کیا ہیں؟ جواب :- حیوان اور نباتات اور معدن۔

نَحْنُ نَشَارُكَ دَلِيلَ حُدُوثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ أَذْهَوَى الْعَالَمِ أَمِ الْإِنْسَانِ وَأَمَّا الْقَوْلُ لَا يَسْتَلِمْ  
أَنْ قَامَ بَسْطُ أَتَمِّهِ فَعَلَيْهِ وَالْأَفْهَمُ وَكُلُّ مَنْهَا حَادِثٌ لَهَا سَبَبٌ فَلَمْ يَقْرَضِ  
الْعَصْفُ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ طَوِيلٌ لَا يَسْتَلِمْ بِهَذَا الْمُخْتَصَرِ كَيْفَ وَهُوَ مُقْتَضٍ عَلَى الْمَعْنَى  
دُونَ الدَّلَالَةِ وَالْإِيمَانُ عَزَّ وَجَلَّ يَكُونُ لَهَا فِي أَمْرِ بَدَائِهِمْ بَقَرَبَةٍ جَعَلَ مِنْ أَسْمَاءِ  
الْعَالَمِ وَمَعْرِفَتِهَا بِهَذَا أَمْرٌ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْ يَقْبَلُوا بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ غَيْرَ أَنْ يَحْضُرَ  
شَيْءٌ آخَرَ خِلَافَ الْغَرَضِ فَإِنْ تَحْيِيزُ تَابِعٍ لِحَيْزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ

ای جملہ الہی بقومہما معنی وجود الفرض فی الموضوع ہوا و وجودہ فی نفسہ ہو  
وجودہ فی الموضوع بخلاف الہذا ایضا علیہذا وجود الجسم فی الحین فان وجودہ  
فی نفسہ امر ذو وجودہ فی الحین امر آخر لہذا یفصل عنہ وعدہ تخصیص بہ یہ بحث  
بصیر الاقوال لغتہا فی معنی اسواء کان متحیل اکبر فی سوادہ الجسم اولاً کیا  
فی صفات التبارک علیہا المعجزات

## ترجمہ

پھر صفت نے اشارہ کیا سو دشت عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے اس نے کہا کہ وہ  
یہی عالم ایمان میں اور خواص اسے یہ کہ عالم کبریاً بالذات ہے تو میں ہے ورنہ عرض  
ہے ارمان دو قول پر اسے ہر ایک حادث ہے اس دلیل پر جو ہے جسکو یہ فقرہ بیان کرینگے۔ ورنہ صفت  
نے اس سے عرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس فقرہ کے لائق نہیں۔ یہے فائق ہو  
حالانکہ یہ مسائل کے بیان کرنے پر مستحکم ہے نہ کہ وہ کل پر جس عیان وہ ممکن ہے مگر اقام بذات خود  
ہو رہے ان تفسیر ممکن ہے کی عین کو کہ ہم کے تقاضا میں سے تر نہ دیکھ کر بند سے وہ ممکن ہے نہ وہ یک  
عین کے بذات قیام سے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود تیز رہا اس کا تجر و دوسری شے کے تابع نہ ہو بلکہ اسے  
عرض کے کہ اس کا تجر اس جوہر کے تجر کے تابع نہ ہو جس کا موضوع ہے جی اس کا وہ مکمل جو اس کا  
مقوم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنی یہ ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود اس کا موضوع  
میں موجود ہو بلکہ اداسی وجہ سے اس سے انتقال ممکن ہے تخلات کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس  
لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ یہ ایک چیز ہے اور اس کا چیز میں پایا جاتا۔ دوسری چیز ہے اور اداسی وجہ سے جسم  
اس چیز سے مستقل ہو بلکہ اسے اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اسکا ہے  
میں سے مستغنی ہوا ہے جو اس کو قائم کرے اور یہی شے کے قائم ہونے کے معنی اور دوسری شے کے ساتھ اس  
کا غنی ہونا دوسری شے کے ساتھ اس حیثیت سے کہ اول لغت اور ثانی منقوت ہو جاتے خواہ  
وہ تجر ہو جسے ہم کہیں سبب یا میں یا نہ ہو یہی باری عزہ اسم کی صفات میں اور خودات میں۔

## تشریح

اس مقام کی نشہ سے پہلے چند صفاتی الفاظ کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ تجر یہی معنی  
تمکن یعنی کسی جگہ میں ہونا اور تجر کہتے ہیں اشارہ متبہ کو قبول کرنے کے لائق ہونا۔  
بانت فی ہذا المكان او فی حلقہ الجہت ثانیہ تجر کہتے ہیں جی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو  
لینا اور تجر وہ فراغ کی مقدار ہے معنی وہ مکان کہ تجر جسکو پھر کرنا ہے جس حضرات کے قول کے مطابق  
مہل اور سادہ الفضا میں ہیں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تجر مکان ہے اور تجر کہیں ہے اور تجر کہیں کا  
مکان میں ہونا ہے۔ مجردات مجرد کی تین ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو یعنی نہ مجرد

کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عالم اعلیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزو الوجود ہے۔ اور فلاسفہ ملحدانہ اور نفوس ناقضہ کو جو دعوات میں سے شمار کرتے ہیں اور مجردات اشارہ تئیں کو قبول نہیں کر سکتے اور فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناقضہ سے قہر کرتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ حضرات متکلمین اللہ کو جوہر نہیں کہتے اور اس کی صفات کو عرض نہیں سمجھتے بلکہ یہ جرات و دلیری فلاسفہ نے کی ہے کہ انکار کو جوہر ادا اس کی صفات کو عرض شمار کیا ہے اور فلاسفہ نے ممکنات میں جوہر مجرہ کو ثابت کلبہ مشکلیں کے نزدیک کوئی ممکن مجرہ نہیں ہے۔

ایمان و اعراض کی تعریف ابھی آئیگی یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ معتزلہ میں سے ابن کلبیان انہم نے تمام عالم کو جوہر مانا ہے اور عرض کے وجود کا قطعاً انکار کیا ہے۔ تو اس نے حرارت و برودت لون و صوت و تمام اعراض کو جوہر میں شمار کیا ہے اور معتزلہ میں سے بخاری نے تمام عالم کو اعراض مانا ہے و ایمان کے وجود کا انکار کیا ہے اور قاضی نے عرض اور حلال متقدم اور فاسد نے محل کو موضوع سے اور حلال کو عرض

کے نزدیک موضوع اور محل متقدم ہیں نیز عرض اور حلال متقدم اور فاسد نے محل کو موضوع سے اور حلال کو عرض سے عام مانا ہے یعنی ان کے درمیان عموم و ملوک کی نسبت ملتی ہے۔ (در تعقیب فی التنبہ اس) جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت کی تشریح کا حلقہ فرمائیں!

نصہ اشارۃً اذ دلیل حدوث العالم بقولہ فی الواقع یعنی مصنف نے ابھی آپ کے سامنے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم ہے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ اب مانتا اس دعویٰ کی دلیل کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں اپنی اس عبارت سے: **اذا هو اعیانہ و اعراضہ** دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم یا تو عین اور جوہر ہے یا عرض ہے اور دونوں حادث ہیں تو جوہر بھی حادث ہو گا۔ اشارہ نے اگلے صفحات میں اس دلیل کے ایک

ایک جز سے سیر حاصل بحث کی اور اس کے بعد فرمایا کہ عالم حادث ہے گویا دلیل کا جوہر اور دلیل کی تکمیل کافی دیر کے بعد ہو گی ایسے ظاہر جمع رکھ کر اور دلیل کو مملکت کر کے اشارہ کی تقریرات سننے جائیے جبکہ خلاصہ یہ ہو گا کہ حدوث عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشارہ جوہر ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اس انحصار کی دلیل یہ ہے کہ غنی و فاقم بالذات ہو گی یا نام و باغیر ہو گی، اول جوہر اور ثانی عرض ہے اور یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہو گا۔

واللہ یعرف حق القادار۔ مانتا نے حدوث عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ مہر اشارہ کر کے کہوت اختیار فرمایا دہر اس کی یہ ہے کہ یہ طویل بحث تھی جس کیلئے مختصر عقائد موزوں نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ مانتا نے صرف مسائل کے میان پر گفتار فرمایا ہے و لائق سے تعرض نہیں کیا۔

**سوال:** جب بات یہ ہے تو مانتا نے اشارہ دلیل کی جانب کیوں کیا اس سے تو اشارہ کے کلام میں تضاد معلوم ہوتا ہے؟ جواب: کچھ تعارض نہیں اشارہ اور چیز ہے اور ذکر کرنا اور چیز ہے اشارات اشارہ کا

ہے اور نگار ذکر کیا ہے۔ فلا حیثان حالیکون لکھتی ہیں بقولہ کہ اس عبارت کے متعلق چند باتیں  
کو ملحوظ رکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ فلا حیثان میں ناغضیل کہنے لکھی گئی ہے یعنی اس کے متعلق فقہاء میں کوئی اور عارض کی تفسیر لکھی گئی۔ چنانچہ  
دکوں نے اس کو غافل شمار کیا ہے۔

صاحب ہزاس ناغضیل کے تحت رقم طراز ہیں کہ مصنفؒ کو اعلان جمہ استوں کے تحت جوابات میں دوسرے  
سناہل کرنا چاہئے تھا اس لئے کہ تو فیہ ابعث کی نزاکتی ہے انہی کی تفسیر جو فی رد جمہیہ و دیگر افراد پر اس نے  
اس لئے یہ تفسیر نامیت کی نہ ہوگی۔ اور پھر اس مسئلہ کو ذاب فعل کہتے ہوئے فرما کر کہ انہی کا اعلان نام  
جو کہ حقیقت کے معنی کی طرح کر رہا ہے اس سے مجمع ذکر کرنے میں کوئی قناعت نہیں ہو سکتی۔ یہ مکمل جمع کی  
اگرچہ خبر ہے مگر حقیقت میں وہ اذہم ہے۔ انہی کی تفسیر میں اگر کردہ لازمت کی تصریح نہ رہا ہے  
لذا ممکن ہے فرمائی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ امکان سے مراد انہی کی طرف سے  
جس میں جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہے۔ یہ اذہم ممکنہ کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری بات  
یہ عرض کرنی ہے کہ لفظ مانی تفسیر ممکن سے کرنا چاہیے کہ اس کا جواب ہے کہ امکان کی ذلت میں  
کی تفسیر سے ظاہر ہو جائے اس بنا پر کہ اس اور عرض جو بعد از انشاء میں ہے۔ یہ جواب بالی  
کے ذکر ہونے پر کوئی کام نہیں ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مندرجہ بالا جواب میں عبارت میں یوں دیکھ لیں: بقولہ من جعلہ من افعالہ  
الکائنۃ۔ یہ بات ضرورت کے متعلق ہے۔ درود یہ ہے انہی تفسیروں کے لئے ممکن بقولہ جہاد  
میں اہم موصوں کی تفسیر ممکن سے کرنا چاہیے کہ یہ تفسیر ممکن ہے اور عالم ممکن  
ہے لہذا اس کے ذریعہ انہی کی تفسیر کرنا بعد از قیاس نہیں ہے۔

اس کی تفسیر میں بھی کوئی تفسیر نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ عبارت ایک کتاب کا حصہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لفظ  
ما ممکن اور غیر ممکن دونوں کو مستعمل نے لکھی مآل دونوں کے لئے عام ہے اور عام ذکر کے خاص کا بارہ  
کرنا غیر توہین کے جائز نہیں ہے تو پھر بول مآل سے ممکن لیا گیا ہے، تو شارح نے جواب دیا کہ یہ اس  
معموم ذکر کے طرف سے مراد لینے کا ذریعہ ہے۔ درود یہ ہے کہ نام ممکن ہے اور یہ نام ممکن ہے  
تو ممکن ہوئی ہے لہذا اشکال ہوگا کہ اس ذریعہ کو جو ہے، اسے مراد نہیں یہ ہے۔

۲۔ جہاد قیامہ بذاتہ عند المتکلمین لا اھی اعین کی تفسیر میں جو بات لکھی ہے کہ ان ایسا  
ممکن ہے کہ جس کا قیام ہوتا ہے وہ تو انسانی ہے۔ درود عبارت سے قیام ممکن بذاتہ کے معنی بیان فرماتے  
ہیں۔ تفسیر اس کے کہ اس کے معنی بیان کے جائز ہیں۔ ہر تفسیر سے کہ قیام کی تفسیر کے بارے میں دو تفسیریں  
کیا جاسکتی ہیں: ۱۔ اس کا مرجع میں ہو جو ممکن نہیں: ۲۔ بیان معلوم ہو کہ وہ اس کا مرجع ناموس سے



مراہ ممکن ہے مگر نتیجہ اور غلطی کلام و دوزن ہی صورتوں میں متحد رہے گا۔ کمالا یعنی علی التامیل۔  
 شارح نے مطابق قیام کے معنی بیان کیے، نہیں فرمائے بلکہ قیام ممکن کے معنی ذکر کئے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ  
 قیام میں ضمیر کا استعمال کیا ہے لہذا اس سے قیام واجب تعالیٰ کا ثابت ہوگا، قیام کے معنی کو ذکر کرتے ہوئے  
 شارح نے جنہاں کا استعمال فرمایا ہے اس میں بھی دوسروں کی تفصیل ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں مشکوٰۃ  
 کے نزدیک توفیق کے معنی ہیں اسکو مقہم بیان کیا جا رہا ہے اور عند الفلاسفہ جو اس کی تفسیر کرتے ہیں اسکو غور  
 کر کے ذکر کیا جا رہا ہے۔

مشکوٰۃ نے قیام ممکن بالذات کے معنی یہ بیان فرمائے ہیں کہ شئی ممکن کا ممکن اور اس کا کسی جگہ و زمانہ  
 اور اس کا ذاتی فعل ہوا یا نہ ہو کہ اس کا غیر شئی آخر کے تجربے کے تابع ہو بلکہ اس کا تجربہ ممکن جو ہر کے تجربہ  
 ممکن کے تابع ہے اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ عین کا قیام کسی شئی کے تابع نہیں ہوگا اور عرض کا قیام  
 جو ہر کے تابع ہے یہی جوہر عرض کا موضوع اور اس کا مقوم ہے جو اس کو قائم کئے رہتا ہے۔  
 اب اس تقریر سے ایک مسئلہ اور پیدا ہوگا جسکو شارح نے اپنی مندرجہ ذیل عبارت و معنی سے  
 العرض فی الموضوع الیہ صان کر رہا ہے۔

عرض کے موضوع میں ہونا کیا مطلب ہے؟ عرض کے موضوع یعنی جوہر میں ہونا کیا مقوم ہے؟ کہ عرض کو  
 وجود و حقیقت جوہر کے موضوع کے تحت ہو تاکہ علوہ سے اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جس کا مقوم سبب  
 مسئلہ شرح مواضع میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ عرض اور جوہر موضوع کو باہم اشارہ کے ذریعہ جدا نہیں کیا  
 جاسکتا۔ جو حاصل کلام دی ہے کہ عرض کا وجود جوہر کے تجربے کے تابع ہو تاکہ جس کا ثبوت اور علامت یہ  
 ہے کہ عرض کو موضوع سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر انتقال کی کوشش کی جائے گی تو بغیر انتقال موضوع  
 کے نا حاصل اور غیر مفید ہوگی مثلاً کپڑا بننے سے، تو کپڑا موضوع ہے اور جوہر ہے اور ہر رنگ عرض ہے  
 تو یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہرے رنگ کا مستقل طور سے وجود نہیں بلکہ پٹے کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے  
 کہ اگر ہرے رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کر لیا جائے تو ناممکن اور لامحالہ ہے پس معلوم ہوا کہ رنگ  
 یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود جوہر کے وجود کے تابع ہے۔

### ایک عجیب اشکال

آپ فرماتے ہیں کہ عرض کا انتقال نہیں ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں  
 کہ غلط عرض ہے جو عدم کی ذلت کے ساتھ عدم ہے مگر جب عالم و دوزن  
 کو متسلط سمجھا جائے تو دوسروں کو بھی اس مسئلہ کا علم ہو جائے تاکہ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علم  
 کا انتقال ہوتا ہے حالانکہ سوسائٹم کیا گیا ہے۔

جواب :- درحقیقت اس مقام پر دو عقیدہ ملحقہ و اشیا ہیں (۱) انتقال (۲) فیضان۔ اشکال میں  
 پیش کی گئی مثال میں انتقال نہیں پایا جا رہا ہے کیونکہ اگر عالم سے علم کا انتقال مان لیا جائے تو یہ بات

محقق ہونی چاہئے کہ عالم کے ہر حصہ سے وہ محقق غریب و غنی ہر ایک کے جوہر مردل تک پہنچنا چاہئے کیونکہ عقائد کے کئی حصے ہیں کہ کئی مشعل کا دور سابق موضوع میں آئی نہ رہت بلکہ ان عقائد طرز ان عالم میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ اس سے عقائد عالم بویہ ہو اور نہ ہر بات عقلی حق ہو گا بلکہ علم نام کے اس علم عالم جوہر ہے لہذا احصاء ہر ایک حق کا نام کمال خطا ہے اور ہماری یہ بات ایسی حکایت ہے کہ بعض کا انتقال نہیں ہو سکتا۔ یہ مشکل میں پیش کردہ مثال یہ کہ کیا یہ ہے جس میں عقائد محض ہو رہے تو اس کو دیکھ کر وہ عقائد عقائد ہے۔ عقائد کا مفہوم یہ ہے کہ علم اور مدد تک پہنچنا چاہئے اور مہمان الیہ الیہ ہے کہ مانگ کے پاس اس کو علم بدستور ہے۔ اپنے اس کا فیضان دور مدد تک پہنچوں اور اپنے ہر خاصہ کا کام انھوں اور بہت دور عقائد اور جہت اشکال آخر یہ قیام ممکن کے معنی اور شہرت میں یہ بات کیا گئی تھی کہ اس کو نیچر و سن و دور میں کے نیچر کے تانہ ہو اس پر یہ اعتراض اور وہ کہہ کہ اگر ایسی بات ہے تو ممکنات میں سے کوئی ایسی بات نہ ہو کہ اس کو نیچر و دنیا کے جہت و نیچر میں طرح میں کسی طرح میں کسی جہت میں کوئی ایسی بات ہو جس میں جہت کی وجہ سے اس کا قیام ہو گا تو کسی کسی محل اور مقام میں ہو گا بلکہ جہت و مقام و غیر کے نہیں پہنچا سکتا ہے بلکہ ایسی جہت میں یہ جہت جو کہ قمر میں ہوا بلکہ اس کے جہت میں ہر ایک کے مستحق ہے

[illegible]

قیام مانتی، تاریخی تحریف کو گزرقی ہے، رویتوں کی ہے جن کے نزدیک، مقدس اوقات جو ہر عین نہیں اور اس کی صفات عرض میں داخل نہیں، اظہار ہے جو گزرقی ہے، ایسی رویتیں کہ ہے اور اس کی حکومت کو گزرقی میں، اللہ جانتے ہے وہ یہ مانتی، تاریخی تحریف بھی دوسرے احوال کرتے ہیں، کہتے ہیں:

[illegible]

فرو سواد الجسم اولا سے کہ فی صفات الماری علی اہد ذوالہجج ذات خواہ وہ منوت و مومن  
مخیر ہو جیسے جسم کی سیاری میں کہ کئے ہیں انجم اسود یہاں ایک منوت اور دو سر اصف ہو گیا اور منوت یعنی جسم  
مترکبہ یا منوت و مومن غیر مخیر ہو جیسے صفات ماری غیر اسد میں، لکن انفا صالہ صحت یہاں پر بھی  
ہو گا مشابہ کہیں گے الشریعہ و ادل منوت اور ثانی منوت ہے اور منوت غیر مخیر بھی ہے یعنی جو من المادہ ہے  
اور فلا منوت ہے نہ کہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو بھی فردات میں سے شمار کیا ہے تو انکی صفات کے بارے میں  
بھی وہ یہی کہیں گے کہ یہاں انفا صالہ صحت غیر مخیر کہے، مگر متکلمین کے نزدیک ماسری اکثر کوئی بھی چیز  
فردات میں سے نہیں ہے۔ نہ کہ اس سبق میں فقط اعیان و اعراض کی تفریق سمجھائی گئی ہے ابھی بات  
پوری نہیں ہوئی، اہل معتقد اور تفہیل کے بعد حاصل ہو گا اور مقدمہ دی ہے جو بیان کیا جا چکا ہے جسکی  
عالم حادث ہے۔ ناظر۔



اولاً یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ جسم کے اجزاء ترکیب میں متکلمین و اشراقیین و مشائیین کا اختلاف ہے۔  
غدا اشراقیین ہر عرضی (مقدار) سے ہر جزو جوہری (مبہوتی یا مہورت جسم) سے جسم کی ترکیب کا اور مشائیین کے  
نزدیک مہوتی اور مہورت سے۔ اور متکلمین کے نزدیک اجزاء و ابجزی سے پھر متکلمین میں اختلاف ہے۔  
جہوہر شاعہ، بعض کما شاعہ و ابولعی عجائی، ابوالشذلی اور نظام مغربی کا، مگر مہصف صحت میں قوس  
نقل فرمائیں گے نا، جہوہر شاعہ کا، ان کے نزدیک جسم کی ترکیب دو جزوئہ سے ہوتی ہے یہ صفات میں جوہر  
واجب کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں، بعض شاعہ، ان کے نزدیک تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی  
ہے لکن اجزاء ثلاثہ (ذول و عرض و عمق) کا تحقیق ہر کے اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک جزو رکھا جائے پھر دوسرے  
مقابل دوسرا رکھا جائے تو طول حاصل ہو گیا مثلاً فیہ عرض در عمق باقی ہے اور ایک جزو باقی ہے تو  
اگر اسکو اعداد تین کے برابر میں رکھتے ہیں تو عرض حاصل ہو گا اور اگر اعداد چوبیس کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق  
حاصل ہو گا تو جو ترکیب علیحدہ علیحدہ دو اعتبار دل سے اس میں عرض و عمق حاصل کرنے کی مہاجت تھی تو اسکو  
محصل عرض و عمق تسلیم کرنے ہوتے اسی ایک پر اکتفا کیا گیا اسی وجہ سے یہ حضرات جزو رابع کے قائل نہیں  
ہیں (۴)۔ ابولعی اجمالی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تاکہ لہذا نہ کار وایا قائم پر انفا طبع  
ہو کہ نہ لایا قائم زیادہ قائم کی محض ہے اور زیادہ قائم اس شکل کو کہا جاتا ہے بایں طر کہ جزو رکھا  
جائے پھر دوسرا کے برابر میں پھر تیسرا ان دو ذول کے ققی پر ایک جانب میں اور چوتھا مستقی پر دوسری  
جانب میں تو پھر چوہری (طول و عرض) حاصل ہو گئی جن کا زوایا قائم پر تقاطع ہو گا پھر چارہ اجزاء  
ان کے دہر رکھو تو اب انکا نہ متقاطع علی زوایا قائم ہو گئے مثلاً اسی کو سمجھنے کے لئے بڑا کر کے لیں:

کئے ہیں۔ چار جزو ہیں جن میں تعلق بھی ہے یعنی ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہیں اور چند ذویہ قائم کی شکل بھی آتی ہوئی ہے۔ لیکن بھی بہت لمبی عرض ہی حاصل ہوا ہے اب ایسے ہی چار جزوہ ان کے اور بھی سے معنی کا بھی تحقق ہو گا اور تعلق اور ذویہ قائم پہلے سے موجود ہیں اور ذویہ قائم پر تعلق اس فرق کے نزدیک ضرور ہے۔ لیکن انھوں نے آٹھ اجزاء سے جو مرکب مانی ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَوَازِي السَّيَاقِيَامِ بِذَاتِهِ مِنَ الْعَالَمِ أَمَّا مَرْكَبُ بَيْنِ جُزْئَيْنِ فَهِيَ عِدَّةٌ وَهِيَ جُزْءٌ عَنِ الْبَعْضِ لَا مَبْدَأَ مِنْ ثَلَاثَةِ اجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْإِبْقَاءُ الثَّلَاثَةُ اعْتِدَالُ الطُّولِ وَالْعَرْضُ وَالْعُمُقُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ اجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْإِبْقَاءُ الثَّلَاثَةُ عَلَى ذَوِيهَا قَائِمَةٌ وَيُسَوِّدُ نَوَاحِي الْفُطْرَ أَوْ اجْعَلْهُ أَوْ الْإِصْطِلَاحَ حَتَّى يَنْقَضَ لَكِنْ وَاحِدٌ أَنْ يَصْطَلِمَ عَلَى مَا كُنْ هُوَ لَمْ يَنْقُضْ أَنْ يَنْقُضْ أَنْ يَنْقُضَ الَّذِي وَضَعَ لَفْظَ الْجِسْمِ بَارِئًا مِنْ هَلْ يَكْفِي فِيهِ التَّوَكُّبُ مِنْ جُزْئَيْنِ أَمْ لَا أَسْتَجِبُ إِلَّا وَلَوْ بَأَنَّهُ يَتَأَلَّحُ أَحَدُ الْجَسْمَيْنِ إِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ أَنَّهُ اجْمَعُ مِنَ الْآخَرِ فَلَوْ لَا أَنْ مَجْرَدُ التَّوَكُّبِ كَأَنَّهُ فِي الْجَسْمِيَّةِ لِمَا صَارَ مَعْبُودَ زِيَادَةِ الْجُزْءِ إِذَا زِيدَ فِي الْجَسْمِيَّةِ وَفِيهِ نَفْزٌ لَا تَنْفُذُ عَنْ الْحِكْمَةِ بِحَيْثُ الْفَضْلَانِ وَعَظْمُ الْمَقْدَرِ يُقَالُ جِسْمُ الشَّيْءِ أَيْ يَنْظَرُ فِيهِ وَجْهٌ وَجْهًا أَيْ بِالضَّمِّ وَالْكَوْنِ فِي الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

### ترجمہ

اور یہ معنی عالم میں سے جس کا قیام اپنے سے دور ہو کر ہے۔ دوسرے یا زیادہ سے اور یہ جسم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق لازم ہے بلکہ ایسا دلالت کا تحقق ہو سکے یعنی طول اور عرض اور عمق کا اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء کہ البتہ دلالت کا جزو ذویہ قائم پر تعلق ہو سکے اور یہ اس ازواج لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب راجع ہو یہاں تک کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے: اصطلاح مقدر کرے بلکہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ لفظ جسم جس کے مقابل میں وضع کیا گیا ہے کیا اس میں دو جزوہ سے مرکب کافی ہے یا نہیں پہلے تو اس نے ذہنی دو جزوہ کے کفایت میں اس طرح بحث پھری کہ دو مساوی جہوں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزوہ زائد ہو جائے تو اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ جسم ہے تو اگر بعض ترکیب جسیت میں کافی نہ ہوئی تو یہ ایک جزوہ کی زیادتی کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ زیادہ ہونا اور اس میں اس طرح اس نے کہ یہ تو حیوہ جسم نفس ہے اس حیثیت سے جو صفات اور مقدر کے ذریعہ ہو چکے معنی میں ہے بولنا کہ جسم لفظی یعنی دو جزوہ زائد ہو چکی ہو جسم و جسم نام احمد کے ساتھ (یعنی جسم اشئی جو جسم درجہ ام معنی علم اور عظیم مستقل ہے اور کائناتوں میں جسم

میں ہے تو کہ اشتمال ہے نہ کہ حقیقت۔

## تشریح

یہ بات تو سب سے متفق ہو چکی ہے کہ مصنف کا مقصود صرف وہی علم پر دلیل پیش کرنا ہے جس کا حکم ہم عرض کر چکے ہیں۔ وہو ای ما لا یقال فیہ من الغالیات۔ شارح نے ی ما لا یقال سے جو کہ مرجع و متعین کر دیا ہے اور اسی کام مرجع میں بھی پورے کتبہ صافی میں جو تامل بالذات ہے، وہ بالکل کر یکساں ہے۔ نیز مرکب کی تفصیل آئینہ بیان کی جو نیکی۔ اور جو مرکب ہے اس میں اختلاف ہے، دو جزوں سے مرکب ہے یا زیادہ جزوں سے۔ فقہاء ائمہ کے اندر بعض حضرات نے کہا ہے کہ تو کہ معنی میں ہے اور دوسرا حضرت اسماعیل کا نقل مقصد کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوں گے اور اھل تصورات میں دو جزوں یا اس سے زیادہ ہوں، اور اسی مرکب کو جسم کہتے ہیں جو جوہر اشاعرہ کے نزدیک دو جزوں سے مرکب ہے۔

وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء لیستحق الالحاد المستلثة اعنی الطول والعرض والعمق اور بعض اشاعرہ کے نزدیک جسم کی ترکیب تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے درہ اس کے غیر البعد وثلث مستحق نہیں ہو سکے جس کی تفصیل ہم تقریر میں عرض کر چکے ہیں۔

وعند البعض من ثمانية اجزاء لیستحق تصاطع الالحاد المستلثة علیہن واساقا مئة اور بعض جہانی کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے اگر اعداد ثلاثہ کا بھی تحقق ہو سکے اور چند زوایہ قائمہ ان کا قائل بھی ہو سکے جس کی صورت ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے۔

ولیس هذا انزل اعنی الغلط والاصطلاح حضرت دہقان نے کہا ان یصلح علی ما اشار الیہ من نزاع فی ان الفیض السدائی وضع لفظ الجسم یا ذاتہ حل ینفی فیہ الذرکب من جزئین ام لا۔

یہاں سے شارح صاحب المواقف پر تشریف کرنا چاہتے ہیں جتنے نے اس کو نزاع لفظی قرار دیا ہے حالانکہ نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے۔ یہاں یہ کہنے سے چٹکا یا نہیں ہو سکتا کہ ہر فرقہ کو اپنی اصطلاح مقرر کر لیا کرتی ہے یہ تو نزاع لفظی کی صورت میں کہا جاسکتا تھا بلکہ یہاں تو یہ اختلاف ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس کے لئے دو جزوں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

**تنبیہ:** فقیر الفوائد سے اپنے دل کی بات عرض کرتا ہے کہ تعریفیات کے اندر حقیقت سے گفتگو ہوتی ہے، مجازات سے نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ جسم کے اندر اجزاء ثلثہ کا تحقق ضروری ہے جو ہر قول اول کے مطابق بالفعل بعد واحد کا تحقق ہے اور قول ثانی کے مطابق بالفعل بعدین کا تحقق ہے جس سے ان دونوں قول اول کا مرجع ہونا معلوم ہو سکتا ہے البتہ اوّل جہانی اگرچہ اس کا مذہب باطل ہے مگر یہاں اس کے قول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مافی ہے جس کی وجہ سے بالفعل البس لولثہ کا تحقق ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

احتیاج الاقوال بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ اجسمون  
الآخر فلولان مجرد التركيب کا ہوا فی الجسمیۃ لہما صار مجرد زیادۃ الجزء وازید علیہ  
الجسمیکو :- جمہور شاعرہ نے اپنے قول پر دلیل پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو جسم ہیں جو دونوں  
بالکل مادی اجزاء ہیں اب اگر ان دونوں میں سے ایک پر ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید طلب  
دوسرے سے اجتم ہو گیا تو محض ایک جزء کے اضافہ کی وجہ سے اجتم ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم  
بننے کیلئے محض ترکیب کا تحقق کافی ہے جس کا ادنیٰ درجہ دو جزو ہیں ۔

تتمیم حکم :- اس دلیل پر اعتراض ہے دا، اسبت میں اور خواص میں تشکیک نہیں ہونی کی گنجائش  
فی السہل اور اس دلیل میں تشکیک باز یادہ متحقق ہے کہ لا یخفی علی المتأمل (۲) اس میں متبادرہ علی  
المطلوب کا شہرہ پہلے جب دو جسموں کو جمع کیا جائے تب ہی تو یہ دلیل جاری ہو نیکا۔ ممکن ہے  
اور بھی ہو جو جسمان مساویان سے تمیز کیا گیا ہے ان کا جسم ہونا ہی عملی تامل ہے، یہ دو اشکال کو اس  
مقام پر بغیر کوہوئے ہیں۔ نیز اس میں بھی یہاں ایک اشکال قائم کر کے اس کا جواب دیا گیا ہے فذہر ۔

وفیہ نظر لانہ اقل من الجسمانہ یحیط الغضامۃ یقال جسمہ اشئ ای عظم فہو  
جسم وجسام بالضم والکلام فی الجسم الذی ہوا سم لا صفتہ  
یعنی فرق ناول نے خواستہ لال اپنے قول پر پیش کیا ہے اس پر علامہ مفتاح الزانی نے بھی اعتراض کیا ہے اور عرض  
کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا استدلال خروج عن البعث ہے گفتگو محل ربی یعنی ذات جسم کی جو اسم ہے اور اپنے  
گفتگو شروع راودی صفت کی یعنی اجتم کی جو اسم تفصیل کا معنی ہے جس کے معنی زیادہ ضخیم اور موٹا ہونا  
کے ہیں اس لئے استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ جب اہل زبان اپنے عوارات میں اپنا جسم من الآخر  
بولتے ہیں تو ای مراد یہ نہیں ہوتی کہ مزید علیہ جمعیت میں دوسرے سے زیادہ ہے بلکہ وہ یہ بولتے ہیں کہ  
مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے ۔ خلاصہ کلام گفتگو غیر مشتق میں تھی صفت  
میں نہیں تھی مگر شارح کی نظر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضور جسم جسامت ہی سے، تاخوذ ہے اور اظہار  
منقولہ میں معانی لغویہ ملحوظ ہوا ہی کرستے ہیں تو ایک جزء کے اضافہ سے جسامت کا شہرہ جانا اس بات  
کی دلیل ہے کہ جسم دو جزوؤں سے مرکب ہو سکتا ہے ۔

تتمیم حکم :- ہم نے اقبس میں قول ثالث کو ترجیح دی ہے، یہ ترجیح اس دقت ہو سکتی ہے جبکہ ہم کے  
اندر آباء کا یہ کلام بالفعل تحقق ضروری ہو اور اگر العبادۃ نہ کے تحقق کا جسم میں کوئی دخل نہ ہو تو پھر تمہور  
شاعر کے قول کے حق ہونے میں کوئی کام نہیں ہے ۔

أو غیر مرکب کالجوہر یعنی النہین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلاً ولا ذہناً

وهو الجزء الذي لا يتجزئ

**ترجمہ**

یادہ (جس کا قیام نہ ہے) نیز مرکب ہوگا جیسے جو ہر معنی وہ بین جو تفصیل قبول نہ کرے  
نہ عقلاً اور نہ مجاہدہ فرضا اور یہی وہ جز ہے جس کی تفصیل نہیں ہوتی۔

**تشریح**

یعنی اجزاء کی دو قسم ہیں مرکب ہوگا یا غیر مرکب اور ہم یہ اور تائی جو ہے۔ جب جو ہر  
کے عقائد میں بولا جائے تو اس سے مراد جو ہر ذہنی جز ہے یعنی جو اسے جو تفصیل قبول  
نہیں کرنا قسمت فعلی کو اور نہ ذہنی کو قسم فعلی یہ ہے کہ شئی کے اجزاء عارضی میں ملک ہو جائے  
خود قسمت فعلی کے ساتھ ہوں یا قسمت کسری کے ساتھ چکواڑ اور کٹنے اور کٹنے سے فقیر کیا جائے۔  
قسمت ذہنی نسبت جوہر جزئی ہوتی ہے کہ جس میں وہ کسی شئی جزئی پر جسک لگا ہے کہ اس میں انشاک  
ہے تو وہ نفس اور میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف حکم کی مدد اور ہوتی ہے در قسمت فرضیہ وہ قسمت کلیہ ہے  
جس میں عقل کسی امر کی یہ قسمت رد و انشاک کا مسکوٹا ہے۔

**سوال**۔۔۔ قسمت ذہنی کا شمار جزر ناجزئی میں کیوں کیا گیا جبکہ وہ اس میں بھی تقسیم کر سکتا ہے؟  
**جواب**۔۔۔ جب کوئی چیز ایسی تھیں کہ اس سے زیادہ کسی کی اس میں جو کشت نہ ہو تو وہ شئی  
اپنے حجم کے صغر کی وجہ سے قوت و ہیکل کے کٹر و دل سے باہر ہوگی اور قوت و ہیکل کے کام انجام  
دے سکتی ہے جہاں ایسی مقدار موجود ہو جو افعال و انشاک کو توہر کر سکے۔

**سوال**۔۔۔ اپنے قسمت ذہنی کا انشاک کر دے مگر قسمت فرضیہ لکھیں۔ انکار کیا جائے یا نہ کہ قسمت کسری میں  
محالات و ممکنات دونوں میں چلے ہے؟

**جواب**۔۔۔ فرض کے ذہنی ہیں اول یعنی تقدیر یعنی فرض کرنا یا نہ کرنا محالات و ممکنات دونوں میں چلے  
ہیں اور دوسرے معنی ہیں جو ہر یعنی عقل کا اسکو جائز قرار دینا یا نہ کرنا محالات میں جا رہا نہیں ہے در قسمت فرضی  
میں فرض کے دوسرے معنی مراد ہیں۔

ولعقل وهو الجوهر، احترازاً عن ورود السوء بان ما لا يؤولب لا ينحصر عقلاً في  
الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزئ، بل لا بد من ابطال الهيولى والصوره والعقول  
والنفوس المجردة ليست ذلك.

**ترجمہ**

اور عقول نے وہ جوہر نہیں کہا، رد و عقول معنی سے احتراز کرتے ہوئے اس امر فقیر کہ جوہر  
مرکب نہیں وہ عقل جو ہر یعنی جزر ناجزئی میں منحصر نہیں بلکہ ہر ذریعہ قبولی اور صورت  
اور عقول اور نفوس مجرودہ ابطال تاکہ یہ صہر نام ہو۔

## تشریح

یہاں سے شارح بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جسے ماننے والے اس مرکب کے بندہ کو کچھ کہا تھا یہاں اور غیر مرکب کے بندہ کو کچھ نہیں کہا بلکہ کاجوہر کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ماننے والے کو کچھ کہہ دیتے تو اعتراض وارد ہو گا کہ غیر مرکب صرف جزیرہ لا تجزی میں منحصر ہے تو پھر اسکو دلیل سے ثابت کر سکی ضرورت پیش آتی در نہ فلاسفہ ہیولی اور صورت اور قول اور لغویں جوہر کو غیر مرکب مانتے ہیں اس کے باوجود انکو جزیرہ لا تجزی نہیں کہتے۔

فلاسفہ کلام و جواہر کہتے کہتے مذکورہ نشانہ از سبب کالبطال نمودری تعجب ارباب کو یہ کہنے کا صنف کوئی پہونچا اس لئے استرغائے اس سے قرض نہ کرنے ہوئے کاجوہر کہہ دیا اگرچہ جواب کی گنجائش بھی کہ ماننے والے پر ملاحظہ مشکوینہ گفتگو فرما رہے ہیں اور انکی اصطلاح کے مطابق غیر مرکب جوہر فرد ہے تو ماننے پر کوئی اشکال نہ ہوتا۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوہر الفراد اعنی الجزء الذی لا یتجزی و ترکیب الجسم انما هو من الہیویات والقبوۃ۔

## ترجمہ

اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزیرہ لا تجزی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت سے ہے۔

## تشریح

یعنی فلاسفہ جزیرہ لا تجزی کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب اجزاء سے نہیں بلکہ ہیولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

## تنبیہات

ملاحظہ فرمائیے۔ فلاسفہ کے یہاں اس جوہر کو کہا جاتا ہے جو مختلف صیغہ میں اور شکل اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ غیر نہیں ہوتا ہے جیسے مثلاً گواکھی جندوش کو پانی کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی تلوار کی کبھی چھڑکی اور کبھی چھری اور جانوکی اور صورتیں مختلف ہیں مگر مادہ سب کا ایک ہے جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری و ساری ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک شے کو درست متنازع کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

اسی کو سان الفاظ میں یولی بھی کہا جاسکتا ہے کہ جیسے موجودات ذہنی ہیں۔ بہت مرکب جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اس میں سے جزیرہ عام کو جنس اور جزیرہ خاص کو فصل کہا جاسکتا ہے۔ ایسے ہی موجودات خارجہ میں مرکب کے اندر جو جزیرہ عام ہے اس کو ہیولی اور جو جزیرہ خاص ہے اسکو صورت کہتے ہیں۔

ہیولی کی انعام حاشیہ رمضان آندی ہے، بسط سے مذکور یہی نوعت طوائف نے انکو ترک کر دیا غلط فہم۔

صورت کا وہ جوہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتا ہے اس لئے اس کو حال اور ہیولی کو محل کہتے ہیں۔

عقول۔ عقل کے اوپر ہم تفصیلی گفتگو عقل کے بیان میں کر چکے ہیں مگر یہاں فلاسفہ کی مراد عقول سے غیر اخلاقی



ہیں کیونکہ انکا عقیدہ باطل ہے کہ اللہ نے عقل دل جی ایک فرشتہ کو پیدا فرمایا، پھر اس فرشتہ نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا فرمایا پھر جی سلسلہ دس تک پہنچا۔ فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے۔ سات وہ جو ان کو اہل اسلام مانتے ہیں اور انھوں نے کئی اور خاں مرش و داران دس فرشتوں کو وہ متوکل عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو واجب بالغیر مانتے ہیں اور مجردات میں سے شمار کرتے ہیں۔ وھذا القول مردود لہ دلیل علیہ کیا؟ عقل و نفس جو دوہ۔۔۔ عرضہ عام اور شرط میں روح کو نفس کہتے ہیں، روح انسانی کے سلسلہ میں، عقار کے چند مذاہب ہیں، گردہ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس میں بحث کرنے سے ملکوت اختیار کر لے گا۔ اس مجال سے کہ عظم روح ان کے ساتھ نفس ہے، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرزد کرتے ہوئے ہے جیسے پانی گلاب کے پھول میں، اور حکماء نے کہا ہے کہ روح انسانی ایسا جوہر مجرد بنی الماد ہے جو بدن کے اندر درخونہ کے بغیر اسی طرح نصرت کا تعلق رکھتا ہے جیسے دھوکہ کائنات اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے بعض صوفیہ، قاضی ابوزید الدیوبی اور امام غزالی بھی یہاں حکماء کے ہمنوا ہو گئے ہیں۔

پھر شارح نے نفوس کو مجرد کی صفت سے تعبیر کیا جس کو جتنے کہ نفس بطریق مشترک لفظی یا باریع اشاریہ بولا جائے۔ مثلاً نفس تاجہ جسم طبی کے کمان کو کہا جائے گا، اور کمال سے مراد اس کا اپنی ذات میں باعتبار نور کے مکمل ہونا ہے اور اس کو کمال اول کہتے ہیں جیسے جسم کا کلواری ہیئت اختیار کر لیا اور دوسرا کمان باعتبار صفت کے ہونا ہے جس کو کمال ثانی کہتے ہیں جیسے تلوار میں قوت قطع و اہرجم کے اندر حرکت اور انسان کے لئے علم کمال ثانی ہے۔ مثلاً نفس جوانی، جو جوان کے بدن میں مدہ ہے جیسا کہ اس نے اس اور حرکات میں تعبیر کا کام انجام دیتا ہے۔ مثلاً نفس انسانہ یعنی انسان کے اندر علوم کو مستنبط کرنی قوت جس کو فلسفہ نے اور بعض اہل اسلام نے مجردات میں سے شمار کیا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کا بدلہ کے ساتھ بغیر طول دخول کے تبدیل کا تعلق ہے۔ و التفصیل فی شرح المواقف۔ مثلاً نفس فکریہ منطبدہ جس کے بارے میں انکا خیال ہے کہ یہ جسم فلک میں طول کے ہونے ہے اور یہ نفس فلک کے لئے ایسا ہے جیسے ہمارے لئے قوت خیال۔ مثلاً نفس فکریہ مجرد، غلامہ اسکو فلک کیلئے ایسا مانتے ہیں جیسے بدن انسانی کے لئے نفس انسانہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نفوس مجردہ سے مراد ماحجہ مدبرات ہیں۔

واقوی اولیۃ اثبات الجزء اندلہ ووضعت کمرۃ حقیقۃ علی سطح حقیق لہ تماشا، الا  
بجز اید غلبہ منقسم اذ لوماتہ بجز مشین فکان فیہا خط بالخل فلہا لکن لہ حقیقۃ،

ترجمہ

اور اثبات جزو کی دلیلوں میں سے سب مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو تماس نہیں کرے گا کہ اس سطح مستوی سے مگر جزو غیر منقسم کے ساتھ

نے کہ اگر تم اس کہ کہ سطح مستوی کے ساتھ دو جزوں کے ساتھ تو چوکا کر میں خطا بافضل، تو نہیں ہے مگر وہ کہ حقیقی۔

**تشریح**

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ جزرہ لا تجزئ کے ثبوت کے واسطے نقل فرما رہے ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حقیقی میں بافضل باعقانی فریقین خط مستقیم کا تحقیق نہیں ہے البتہ خط مستقیم کا وجود ہے تو اگر کہ حقیقی کو کسی ہوا زمین پر دکھا جائے تو کہہ اس ہوا زمین سے جہت ایک جزرہ غیر منقسم سے تماس کرے گا اس لیے کہ اس کا تماس اس جگہ سے دو جزرہ سے ہو گا تو کہ حقیقی میں خط مستقیم کا وجود مانا ہو گا جو خلاف اجماع ہو گی وجہ سے باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا جب جزرہ غیر منقسم کے ساتھ تماس کا تحقیق ہو گیا تو جزرہ لا تجزئ کا ثبوت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

**تنبیہ** کہ اگر وہ جہت سے جو سطح واحد گیر ہے ہوتے ہوا مس کے وسط میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔ سطح مستوی وہ ہے جس کے تمام اجزاء برابر ہوں جس میں اس طرح ہوا اور یہی یہاں مراد ہے جس کا ترجمہ ہوا جگہ سے کر دیا ہے ورنہ سطح حقیقی اس کو کہتے ہیں جو طول و عرض میں انقسام کو قبول کرے اور حق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی نہایت خطا ہے اور خطا وہ ہے جس کے اندر خطا لگتا ہو عرض و عمق نہ ہو۔

و اشہرہا عند المتشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسمه الى النہایة  
لم يكن الحد الذي اصفون الجبل لان كل منقسم غایب متناه الا جزاء والعظم والصغر انما  
هو بكتلة الا جزاء وقلتها واذ لك انما يتصور في المتناهي۔

**ترجمہ**

اور مشہور دلیل متشائخ کے نزدیک دو طرح میں ہے، اول یہ ہے کہ اگر ہر عین لائی نہایت منقسم ہو گا تو رائی کا دائرہ مہاڑ سے چھوٹا نہ ہو گا اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی الا جزاء ہے اور شرائی اور چھوٹائی وہ اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور قلت و کثرت متناہی میں متصور نہیں کی جاتی ہے۔

**تشریح**

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ کے قول کے اعتبار سے رائی کے دائرہ میں پہاڑوں میں کوئی فرق نہیں حالانکہ یہ برہمی البطلان ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق برہمی میں ہے اور آگے قول کے مطابق جب یہ دونوں لائی نہایت تقسیم کو قبول کریں گے تو دونوں غیر متناہی الا جزاء ہوں گے۔ حالانکہ ایک کا چھوٹا ہونا اور دوسرے کا بڑا ہونا محسوس و مشاہد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چھوٹائی اور بڑائی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلت و کثرت متناہی میں پائی جاتی ہے بلکہ متناہی

میں نہیں اور آپ کے قول کے مطابق مذکورہ دونوں چیزیں غیر متناہی ہو گئیں یہ غلط ہدایت ہے۔

وَالثَّانِي أَن اجْتِماعَ اجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِذَاتِهِ كَالْمَقَابِلِ الْاِفْتِرَاقِ ۚ وَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْاِفْتِرَاقَ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَجُوزُ لِي لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَسْتَأْذِنُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ اِفْتِرَاقًا لَمْ تَعِدْهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْجُزْءِ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ مُبْتَدَأَ الْمُدَّةِ وَالْاِفْتِرَاقِ ضَعِيفٌ.

## ترجمہ

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع لازماً نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس میں جزر و لا یجزئی تک افتراق کا خلق فرمادے۔ اس لئے کہ وہ جزر جس کے اندر ہم تنازع کر رہے ہیں اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آجیگا۔ جزئی کو دور کرتے ہوئے، اور اگر ممکن نہیں تو مدتی ثابت ہو گیا اور تقسام دلائل کمزور ہیں۔

## تشریح

اس دوسری وجہ زمینی دلیل ثالث کا ہے جس سے کہ جسم کے اندر جو اجزاء کا اجتماع ہے وہ لازماً نہیں ایسے کہ اگر اجتماع ذاتی ہو تا تو اس میں کبھی افتراق نہ ہوتا۔ حالانکہ خلاف مشائے ہے اور جب اجتماع ذاتی نہ ہو تو اس کا افتراق ممکن ہوا اور ہر ممکن سے قدرت الہی کا تعلق ہے لہذا اب ہم کہیں گے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق جب تمام ممکنات سے ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ اس کو ایسے مقام تک تقسیم کر سکے کہ اس کے اندر تقسام کی صلاحیت ہی نہ ہو جائے لہذا جزر و لا یجزئی اس طرح بھی ثابت ہو گیا۔

لأن الجزء الذي تلتازع فيه العالم مطلوب نوعي جازم ثابت ہو چکا ہے یہاں سے فرماتے ہیں کہ پھر جزر و لا یجزئی میں بھی دوبارہ تقسیم ممکن ہوگی یا نہیں اگر دوبارہ بھی تقسیم ممکن ہو تو چونکہ ہر ممکن کے ساتھ اللہ کی قدرت کا تعلق ہے لہذا یہاں بھی ہو گا مگر یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ممکن کے ہر تقسام کو قوت سے قدرت کی جانب نکال رکھا ہے لہذا جب مفروض یہ ہے تو اس کے تقسام حال ہو گا تو بھی ہمارا مدعی ثابت ہو گیا۔

وَأَنَّ لَوُجُوبَ اجْزَاءِ اِذَا تَرَدَّدَ بَارَهُ اَلْقِسَامِ مُمْكِنٌ بِيْ نَهْنِ تَوْجَاهِيْ بَاتٍ بَارَهُ ظَاهِرٌ بِهٖ كَجُزْءٍ لَا يَجُزُّ فِيْ ثَبَاتٍ هٖ۔ اِنْ تَبَيَّنَ دَلِيْلُوْنَ كَوُفْلُ كَرْنِ كَ اَلْمُتَشَارِعِ فَرْمَتِ هٖ ۚ وَ اَلْكُلُّ ضَعِيفٌ ۚ بِيْ سَبِيْ مَذْكُوْرَ سَارِے دَلَائِلُ كَمُزَادَرِ ضَعِيفٌ هٖ بَحْرُ اَلِكِبْرِ كَ ضَعْفِ كِيْ وَجْهٍ بَيَانٍ فَرْمَتِ هٖ۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَيْسَ أَمَّا بَدَلُ الْعَوْنِ بَلْ هُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخُضْعَ لِمَنْ خَلَّوْهَا  
فِي الْحَقِّ لَيْسَ الْخُضْعُ لِلْعَوْنِ بَلْ يَنْبَغِي حَقُّهُ مِنْ عَدَمِ انْقِصَادِهَا عَنِ الْمَحْضَرِّ.

ترجمہ

**ترجمہ** بہر حال اول تو سہل ہے کہ جو ثبوت فقط برائے ثبوت کرتی ہے اور وہ جو محلی فقط کا ثبوت (ثبوت جزو کو مستلزم نہیں ہے من لے کہ فقط کا طویل محلی میں طویل مریاتی نہیں ہے یہاں تک لایا جائے اس کے عدم، خدا ہے عمل کا عدم انعام

تشریح

**تشریح**  
یہ شارح نے دلیل اول کا نفع بیان فرمایا ہے جس کو حاصل یہ ہے کہ ہم نے مانگا کہ حقیقۃً کا مسلط مستوی سے جو تماس ہو گا وہ شئی پر جو کا مرکز کچھ بڑا بہت نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے تو نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ دونوں عدم انقسام ہیں اگرچہ مساوی ہیں مگر جزیرہ جو ہم ہے اور نقطہ حکما کے یہاں عرض ہے اگر اس پر یہ عرض جن کیا جائے کہ عیب یہ عرض ہے تو اس کا مقوم وہ جسے تو جو ہر ہو گا اور عدم انقسام میں جو حال یعنی نقطہ کا حکم ہے وہ محل مقوم کا بھی حکم ہو گا لہذا اس سے تو جو ہر کا ثبوت ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا جس کو کہ اصل یہ ہے کہ حلوں کی درختیں ہیں حلوں شرعیاتی اور حلول فریاتی و داری۔ حلوب شرعیاتی یہ ہے کہ مال کا محل میں اس طرح حلوں ہو کر ایک کی جانب اشارہ جسے یہ بعد دوسرے کی جانب ہو۔ جیسے روٹی میں پانی گھس جائے تو روٹی کی طرقت شاہ بعد پانی کی طرقت ہے و علی العکس، اور جیسے دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول شرعیاتی ہے کہ نہ یخنی اور جیسے مولوں بلال کی داری اور اس کی سیاہی یہ حلول شرعیاتی ہے۔ اور حلول فریاتی و داری یہ ہے کہ جہاں ایسا نہ ہو بلکہ حال اور غن میں جو اور دوس اور قرب کا عین ہو جیسے نقطہ کا کیرت کو کہتے ہیں اور مسلط جسم کی طرقت کو کہتے ہیں اور یہ سب عرض ہیں، مہر چل نقطہ کا فہ کے اندر حلول فریاتی ہے سر پانی نہیں ہے حلول سر پانی میں تو حلوں کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام ہو سکتا تھا مگر کیا کیا جائے کہ یہاں تو حلول فریاتی ہے جس میں حال کا عدم انقسام غن کے عدم انقسام کو مستلزم نہیں ہے لہذا جزیرہ کا ثبوت نہ ہوا۔

وَأَمَّا السَّادَةُ وَالثَّانِيَةُ فَلَا يَنْفَلِ سَفَلُهَا لِيُقْبَلُونَ بِأَنَّ الْجِسْمَ مَتَأَلَّفٌ مِنْ أَجْزَاءٍ  
وَالْفِعْلُ وَأَنَّهُ غَيْرُ مَتَأَلَّفٍ بَلْ يَقْبَلُونَ امْتِزَاجًا قَبْلَ أَنْ تَقَامَ مَاتٌ غَيْرُ مَتَأَلَّفٍ وَلَيْسَ  
لِيَسِيَةِ اجْتِمَاعِ اجْزَائِهِ أَصْلًا وَأَنَّهُ الْعَظْمُ وَالْمِعْزُ بِاعْتِبَارِ انْتِزَاعِ انْقِسَامِهِ مَبْدَأٌ لَا  
اعْتِبَارَ كَثْرَةِ الْأَحْزَاءِ وَقُلْعَانَا وَالْأَفْعُرَاقِ مَسْكُونٌ لَا إِلَى نَهَائِهِ فَلَا يَسْتَرْجَمُ الْحِزْوَةُ -

## ترجمہ

اور ہر حال ثانی اور ثالث پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر فناء ہی ہیں۔ بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم الفعالات غیر فناء ہی کو قبول کرے وہ لایہ۔ اور جسم میں بالکل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور چوتھی اور چوتھائی اس مفاد کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت و قلت کے اعتبار سے اور انفرادی لایہ الفعالیہ ممکن ہے تو یہ جزو کو مستلزم نہ ہوگا۔

## تشریح

مشائخ کی جانب سے جو دلیل بیان کی گئی ہے یعنی دلیل ثانی اسکی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ تو اجزاء کا وجود ہی نہیں مانتے لہذا اجزاء کی قلت و کثرت کا اتنے نزدیک کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگر فلاسفہ جسم کی ترکیب اجزاء سے مانتے اور پھر اجزاء کو غیر فناء ہی قرار دیتے تو آپ کی دلیل ان پر حجت ہو سکتی تھی۔ یہ وہ دلیل کہتے ہیں کہ جسم لایہ النہایہ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے جسم میں اجزاء کا تحقق بالکل نہ ہوگا، رہا آپ کا یہ کہنا کہ چوتھائی اور ثرائی جسم کی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں آسکتی کہ ان کے یہاں عظم و صغیر کا مدار اس مقدار پر ہے جو جسم کیف قائم ہے جس کو وہ کیفیت منحصلاً سے نہیں کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں۔ خلاصہً تمام آپ کی دلیل ثانی فلاسفہ پر حجت نہیں ہو سکتی آپ کے متکلمین پر ہو سکتی ہے جو عظم و صغیر کا مدار اجزاء کی قلت و کثرت پر رکھتے ہیں اور دوسری آپ کی دلیل ثالث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب انفرادی ممکن ہے تو انفرادی لایہ قدرت اس کو لایہ النہایہ تقسیم کر سکتی ہے لہذا اس دلیل سے بھی جزو ثابت نہ ہوا۔

وَأَمَّا أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف وللهذا أمال إلا هام الزماني في هذه المسئلة الى الوقت.

## ترجمہ

اور ہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں وقت کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

## تشریح

یہاں سے حضرت شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے بیان فرمودہ دلائل کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزو لا تجزئ کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جن میں سے آپ بحث ہی میں پڑھ چکے ہیں) وہ بھی ضعیف ہیں اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں وقت سے کام لیا ہے۔

فمن قبل هل لهذا الخلاف ثلثة، قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد بخلافه عن كثرين

من قلمات الفلاسفة مثل الثبات المبدئي والقصور المؤبد الى قدم العالم ونفي  
حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة انبثقت عليها واما حركات المموت وكذا  
استنساخ الخرق والانساء عليها.

## ترجمہ

پس اگر اے اہل فکر کیا جائے کہ کیا اس اثبات کو جو ختم ہو جائے تو ہم نہیں سمجھیں گے۔ اس جو ہم فرد کے  
اثبات میں جڑ ہے۔ فلاسفہ کی بہت سی تاریخیں اس سے جیسے اثبات ہیں وہی در صورت  
جو خود ہی ہے نہ عالم قدیم جو ہمیں جانب اور مشرقاً کی نفی کی جانب اور چند سو کے بہت سے اصول  
سے بجا آئے ہیں نہ مثالوں کی حرکتوں کا دوام بھی ہے اور جس پر فرق والیام کا اقتناع مبنی ہے۔

## تشریح

یہ بات شامیہ یہ بیان فرماتا ہے کہ ممکن اور ناسخ کا جو یہ انتظامی مسئلہ ہے  
اس کا پتہ فائدہ ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا کہ اگر ممکن ہے تو یہ تاریخ کی کتابت کرنے میں  
کامیاب ہو گئے تو خود وقت عالم اور اوت کے اندر سارے حالات اور پوری شریعت ثابت ہو جائے گی،  
اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ اس کا بطلان ہو جائے اور پہلی اور صورت کا ثبات نہ ہو پھر فلاسفہ قدیم  
عالم کے اثبات میں کامیاب ہوں گے اور مرثیہ ہی جو اجماع و اہل ان کا حشر ہو گا اس کی نفی میں اور پوری  
شریعت کی نفی میں کامیاب ہوں گے نیز اثبات جزیرے اور بھی بہت سے فوائد ہیں اور اس کے بطلان میں  
بہت سے نقصانات ہیں شامیہ نے شارح کا سہوے کہ مضمون نے و تشریح میں اصولی ہندسہ  
کہا ہے اس لئے کہ ہم جس سے جس میں ان باتوں سے گفتگو نہیں ہوتی بلکہ یہ تو فلاسفہ کا موضوع سخن ہے یعنی ممکن

## تنبیہ

کہ لام فخر الدین رازی کی ولادت ۱۱۰۹ھ ہے اور وفات ۱۱۸۹ھ ہے۔ نہروست محقق اور

## تقریر مزید

علوم و فنون کا ماہر ہوا۔ وہ ہے اور غور حکمت کے اندر جب مطلق الامور کو ثابت کیا۔ ام رازی کی مزید ہے  
عزیزان گرامی، آپ نے دیکھا کہ شارح نے مضمون کی تین دلیلیں نقل فرما کر مضمون پر  
”ذکر ضعف“ کہہ کر ضعف کا حکم لگا دیا۔ ”اقول“ دلیل اول سے فقہ کا ثبوت ملا  
کیوں اگر اس کے خط سے منقذ شریعت کیا جائے تو اب اس کو کہہ کر جائے کہ فقہ تو جو نہیں سکتا اس نے کوہ  
عزیز ہے اور جب اس کا انکار ہو گیا تو حکم سابق ختم ہو گیا لا خال جزیرہ نہ مانا۔ لیکن فقہیت المذہبی اور اس کا  
نقص ہونا مثالی انکار نہیں ہے اس لئے کہ اس کا فی النقص عدم انقسام آخر ہے۔ درود سہی شریعت منک  
ہونا آخر ہے۔

وایہ قولہ اعظم و صغر مقدار کو جو ہے یعنی نہا ہے تو دلی کے دائرہ پر ہر ایک کے لای الہیہ تفسیر سے کی معنی  
میں کیا یہ ضابطہ ثابت نہیں ہے جبکہ ممکن کہ موضوعات میں احوال نفس الامری سے بحث کرنا  
ہے یہ کسی نفس الامری چیز ہے کہ معمولی سی ہوش رکھنے والا انسان بھی جس کا بار نہ کر سکے

واللہ اعلم، یہ کسی حکم سے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ تمام اجسام مکملہ و جوت سے درجہ خفیت میں آتے ہیں تو پھر لالی نگاہی، امکان افتراق کے کیا معنی ہیں؟

واللہ اعلم، اولاً، فلاسفہ نے اللہ جبر و جود لائل قائم کئے ہیں وہ دنی سے تغیر سے لفظ کے اندر بھی جاری ہیں تو پھر لفظی تسلیم جبر و جود کا ابطال کیوں ہے؟

واللہ اعلم، ثانیاً، فلاسفہ نے ان جبر و جود کو قائم کرتے ہوئے جو مسئلے ملوث ہو چکی بحث چھوڑ کر افعال کی کوشش کرتے ہیں درحقیقت یہ ان کی عقل کا تصور ہے یہ درحقیقت حقائق نہیں بلکہ انساب ہے اور انساب

یہاں درست ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ انسابات غیر منقسم ہو کر نہ ہیں نہ اشکال۔ قول آخر کی تفصیل تقریر و لید زیر میں ہے۔ عزیزان گرامی! ہم انساب کے ساتھ یہ عرض کر دینا چاہتے ہیں کہ انساب جبر و ابطال جبر کا منقسم

منصوص علیہ نہیں ہے یعنی قرآن و حدیث میں اس سے کچھ عرض نہیں کیا گیا اس لئے اس مسئلہ پر زیادہ زور نہ دیتے اور اس کے پیچھے نہ پڑتے مگر کیا کیا جائے کہ فلاسفہ اس کا ابطال اور ہیولی کا اثبات کر کے قدم

عالم کے اثبات کے درجے ہیں جس سے ساری شریعت کا ابطال لازم آتا ہے۔ اس لئے اس سے کچھ عرض کرنا امر لازم بنتی ہے۔

الہذا ہم کہیں گے کہ اولاً شرع چار میں جو آپ کی جاتی پہنچی ہیں یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مگر مینان ایک بات اور دہن نہیں رہے کہ سب بڑی دلیل جس کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا وہ ہدایت

عقل ہے، جو ہم عقائد کا سب پر التفات ہے کہ ہدایت عقل سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے مثلاً یہ کہ کہہ رہے ہیں اس کو پھر بھی جانتا ہے کہ یہ ہدایت ہے اس کے لئے نہ کسی دلیل کی حاجت ہے اور نہ کسی دلیل سے اس کو غلط

کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ دلیل خلاف ہدایت اور خلاف مشاہدہ ہوگی۔ دوسری بات یہ دہن نہیں بنتی چاہے کہ موصوف ادھان سے کبھی بالذات متصف ہوتا ہے اور کبھی باغیر واللہ متصف ہوتا ہے۔ یعنی موصوف

کے اندر کبھی اس کا وصف ذاتی اور خاندانہ ہوتا ہے۔ در کبھی عطاء غیر ہوتا ہے جیسے عالم اسباب میں سورج نور سے بالذات متصف ہے اور چاند اور ماری زمین سورج کے واسطے سے اسی طرح حرارت آگ کا وصف

ذاتی ہے اور برودت پانی کا وصف ذاتی ہے لیکن جب پانی کو آگ کے اوپر رکھ دیا جائے تو پانی جسکی وصف ذاتی برودت تھا حرارت سے متصف ہو جاتا ہے۔ مگر یہ حرارت پانی کی ذاتی نہیں بلکہ عطاء غیر ہے تاہم اگر کوئی

کھولے گرم پانی کے اندر اپنا ہاتھ رکھ دے تو جل جائے گا پھر جب پانی کو آگ سے قدر کر ٹھنڈا رکھ دیا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ پانی ٹھنڈا ہو جائیگا اگر یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی ہوتا تو پانی ٹھنڈا نہ ہوتا اسی طرح اگر کھڑکی ہوئی آگ سے اندر گرم پانی ڈال دیا جائے تو وہ آگ بجھ جائے گی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ

حرارت پانی کا وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے۔ اسی طرح ادھان عارضی سے کچھ اوصاف صریح اللہ ال ہوئے ہیں اور کچھ اوصاف لطعی اللہ ال ہوئے

ہیں اگر کوئی شخص ادھواہن عارضہ یعنی الزوال کو دیکھ کر ان ادھواہن کو موصوف کا وصف ذاتی کہے تو وہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص اپنی بولنی کو (جو بطریق الزوال ہے) دیکھ کر کہے یا کہے میں ہمیشہ جوانی رہوں گا تو ہاں نہیں ہوں گا تو فہم و دنیا والے اسوا حق و یقوت سمجھنے پر مجبور ہوں گے اسی طرح احباب کے اندر جو مقدار دیکھتے نظر بغیر مصلح ہو رہی ہے یہ بھی جسم کا وصف عارضہ یعنی ہے اگرچہ بطریق الزوال ہے لیکن اگر کوئی اسکو جسم کا وصف ذاتی قرار دینے کے خواہش کا حال دہی ہوگا جو سابق میں گذرا ہے آپ نے بار بار متاخر عالم پر بھی دہلے ہوئے اس کا مشابہ کیا ہوگا جسوں کا پڑاں ختم ہو جائیگا یہ اور اپنی حیثیت سابقہ کی جانب مگر دیکھا جائے مثلاً اگر کوئی جاوڑ مر جائے اور اس کو کہیں پھینک دیا جائے تو آئندہ روز کے بعد وہ گل ستر کر پڑے ریزہ ہو جائیگا اسی طرح انسان کا جسم جب قبر میں رکھ دیا جائے (علاوہ افراد مستثنیٰ کے) وہ چند ایام کے بعد ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور آپ کو چند ہڈیوں کے علاوہ وہ کوئی چیز باقی نہیں رہے گی یہ متاخر یا روز بلند سمجھئے جس کو جسم کی ترکیب ایسے ہی اجزاء سے ہوئی تھی جیسے نہایت باریاں اجزاء و تجزئی محسوس ہو رہے ہیں اور کل نئی تریخ الی اصلہ میں اس کا مؤید ہے۔

ایک دوسرا مثال دیتے ہیں گول رنگ ایک بالٹی پانی میں دھویا اور وہ رنگ پانی میں گھل مل گیا تو اگر اس رنگ کو نکال کر غلیظہ کرنا چاہیں تو غلیظہ نہیں ہو سکے گا، مگر ممکن ہے کہ دھویا یا غلیظہ کرنا اس کی تقسیم و تفریق ہو سکے۔

پھر اگر آیتے اس بالٹی سے ایک گلاس پانی لیکر ایک ٹیپے خوش میں ڈال دیا تو اس رنگ کا کچھ نہ نہیں چل سکے گا حالانکہ اس کے اجزاء یہاں بافضل موجود ہیں مگر اب یہ ایسا موجود نفس الامری ہے کہ اگر اس کی تقسیم و غلیظہ کرنا چاہیں تو قسمت غلیظہ کیا دھویا اور غلیظہ (یعنی تجزیہ و تقسیم) بھی یہاں تقسیم نہیں ہو سکتی کیوں کہ رنگ کے اجزاء اسٹے باریک و قابل ہیں کہ قوت و مہر بھی اس کے اور اس سے عاجز ہے، ہم نے جو کچھ پیش کیا ہے یہ مشاہدہ ہے اور بدایت حق کا مقتضا ہے جس پر و لائل پیش کر سکی ضرورت نہیں جب اثبات جزر و تجزئی ایک دوسری مسئلہ ہے تو اس کا انکار مبارکہ نفس اور مفسطہ ہے کل نئی تریخ الی اصلہ و نظریہ ہے اور فرمان باری اولیٰ السامع الغیظ "اذا السار الشقت" و لیکن انجبال کالہن الشقوق و غیرہ آیات پیش نظر ہیں کو اثبات جزر و تجزئی پر کوئی اشکال نہ ہو سکے گا۔ دلیل قرآنی جزر و لاسلام حضرت مولانا محمد رحمہ صاحب التوفیق نور اللہ زندہ ہے دوران و فلسفہ سول کیا گیا کہ جزر و لاسلام جزر و لاسلام سے ثبوت ہے؟ تو آیتے لوزا جواب میں ارشاد فرمایا کہ ہاں انکار ان اثبات جزر و لاسلام ہے، اور وہ فرمان یہ ہے "وَمَنْ تَقَاتَمَ كُلُّ شَيْءٍ مِّنْ ذَرَّةٍ" اس لئے کہ تفریق باب تفصیل ہے جس کے خواہش میں سے ایک خاصہ یا لفظ ہے جس کے معنی ہوئے روز و جزر کرنا، پھر اس کے بعد کل حرفت سے اس کی مزید تاکید ہے یعنی ایسے روزے کہ جس کو جزر و لاسلام کہنا ہوگا، تو اس سے صاف ثابت ہوگا کہ جزر و لاسلام ثابت ہے، بعض حضرات نے اس آیت سے اثبات جزر و لاسلام



استلال کیا ہے خدا جعل علیٰ جبل منہن جبلن کہ انہی سنگوں کے سامنے یہ استدلال غلط ہے۔  
سے کیا یہاں جو یہی نہ کہ ہے۔

انسان کے بدن سے پسیدہ کا فروج یا درجہ دیکھ لیا ہر کسیت مقصد کا ہند رہے ہمارے قول سابق کی بھرپور تائید کرتا ہے اسی طرح انسان جب فعل کرتا ہے تو بردست کا اثر اندر محسوس ہوتا ہے۔ یہ ساری کیفیات بہت ہی کم کر کسیت متعلق محسوس استلا ہے۔ یہ اجزائے درجہ کا یا یعنی جزائے والہ اندل ہے جو ان کی مابین شہر ہے۔

## البطلان ہوئی

نہ اس لئے ہوئی کے اثرات میں ایڑی چوٹی کے زور لگائے، مگر ہمارے یہ سوال ہے کہ صورت آپ ہوئی کہتے ہیں وہ متجزا لذات ہے یا متجزا باشیع یا نہ متجزا ہے۔ اور نہ متجزا بالشیع۔ اگر فلاسفہ کہیں کہ متجزا لذات ہے تو ہم کہیں گے کہ ہر متجزا بالذات جو ہے دوسرے سے مستثنیٰ اور بے نیاز ہے۔ حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ جوئی صورت کا اثر ان سے اور اس کا اثر ان پر ہوتا ہے بالذات ہوئی کے مافیہ ہے تو معلوم ہو کہ جوئی متجزا لذات تو ہوئی نہیں ملتا۔ یا آپ کہیں گے کہ متجزا بالشیع ہے تو ہم کہیں گے کہ جوئی متجزا بالشیع ہے تو وہ غرضی ہو تب ہے حالانکہ آپ ہوئی کو بالذات ہی جوہر ہے جس میں وہ غرضی ہے یا آپ کہیں گے کہ نہ متجزا بالذات ہے اور نہ متجزا بالشیع ہے اور پھر بھی اس کا رد ہے تو ہم کہیں گے کہ جوہر متجزا لذات ہوا اور نہ متجزا بالشیع ہوتا ہے بالذات ہے۔ ان تمام معروضات متجزا سے معلوم ہوگا کہ جوہر کے احوال و انفعالیہ سے جو کہ ہے کلیت الخروج عن البلیت۔ ان تمام معروضات متجزا سے معلوم ہوگا کہ جوہر متجزا بالشیع ثابت ہے اور ہوئی باطل ہے۔ والہ اعلم بالصواب۔

**مسئلہ فقہیہ** جوہر کے اندر اگر ناپاکی گر جائے اور پانی کے اوصاف میں تغیر ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگا مگر معتزلہ اسکو ناپاک قرار دیتے ہیں۔ اور جوہر کی نسبت کہ حار سے نزدیک جزو لاخریٰ ثابت ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں تو پانی کے اجزاء کثیر ہیں۔ اور پانی کے قبیل جب ناپاکی اور پانی کے اجزاء کا تعامل ہوتا ہو اجلسے گا تو ایک مقام پر پہنچ کر ناپاکی کے جزو لاخریٰ ہو جائے گا اور پانی کے اجزاء ابھی بکثرت باقی ہیں لہذا غالب کا اعتبار کر کے پورے جوہر پر ناپاکی کا حکم جاری کیا جائے گا، اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ ناپاکی درجہ پانی و ذرات لانی لیس ہے لہذا ہم کو توہم کریں گے کہ ناپاکی الہیہ یا پانی کے جزو کے ساتھ ناپاکی کے اجزاء کا کثرت میں رہے گا اس لئے جوہر پر ناپاکی کا حکم جاری ہوگا (نہی چہ) مگر حق تعالیٰ اس پر اس میں اور بھی کام نیابت لیتا ہے۔

اور اس مسئلہ میں وہ علم و ہدایت ازہ و درجہ کا اس کی تفصیل عالم مقصد مولانا دریں صواب کا مدح میں ہے فلیہ۔

والہ اعلم بالصواب بل بغیرہن یكون تابعاً فی التحالین و متخلفاً فی الخصائص





وَيُحَدِّثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْأَوْرَاقِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ الْمُتَعَرِّفِ احْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ  
قَالِي وَقِيلَ لَا بَلْ هُوَ يَكُنْ حَكِيمًا

## ترجمہ

اور عرض پیدا ہوتا ہے اجسام اور جوار میں کیا گیا ہے کہ یہ تعریف کا ترجمہ ہے بشرت کی کل صفات  
سے احتراز کرتے ہوئے۔ اور کہا گیا ہے کہ انہیں لکھ دیا اس کے حکم کا بیان ہے۔

## تشریح

یہاں سے صفت فرماتے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور جوار اور بخیر فی کے امر پر ہوتا ہے  
کیونکہ وہ ذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ باوجود جسم کے ساتھ اس کو قیام ہو گا۔ جزر کے  
ساتھ اس کا قبضہ ہو گا۔

اس کے بعد حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماں کا یہ غزل عرض کی تعریف کا ترجمہ ہے یا عرض کی تعریف  
کا حکم ہے، اس کے اندر دونوں نفس لکے ہیں، اگرچہ دونوں قویوں کو شارح نے قیل سے خیر کیا ہے جن  
لوگوں نے اسکو تعریف کا ترجمہ قرار دیا ہے، اکی دلیں یہ سب سے اگر عرض کی تعریف سے صفات باری خارج ہو جائیں  
میں لے کر صفت باری، جسم و اجزاء میں ظاہر نہیں ہوتیں۔ مگر اس کو دلیا میں یہ صفت ہے کہ صفات  
باری تو محض سے پہلے ہی سے خارج ہیں اس لئے کہ یہ عالم کی صفیں بیان کی جا رہی ہیں جس سے ذات باری  
اور صفات باری خارج ہیں لہذا اگر اسکو عرض کا حکم قرار دیا جائے تو مناسب ہے کہ حکم سے مراد یہاں اثر  
مرتب کیا جائے اب کوئی اشکال وارد نہ ہو گا۔

كَلَّا لَوَانٌ وَاصُولُهُ قَابِلُ التَّوَادُّ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْغَضُورَةُ وَالشَّفَرَةُ الْيَجْسَا  
وَالْبَوَاقِي بِأَلْسِنِ كَيْبِ

## ترجمہ

جیسے رنگ اور اس کے اصول کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ سفیدی اور  
سیاہی اور زردی بھی اور باقی ترکیب کی وجہ سے ہیں۔

## تشریح

الوان لون کی جمع ہے یعنی؟ اللون صفة الجسم من التوادد والبياض والحمرة  
وما في هذا الكتاب (رومي) في حاشية التعريفات (اصول مبتدات السواد)

اس کی خبر ہے۔ قیل یعنی جملہ صفت ہے۔  
بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ رنگ کا وجود ثابت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی کارخانہ ہے، سفیدی جو نظر آتی  
ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجزاء میں شفات اور جگہ دار حامل جو ان سے سفید رنگ نظر آتے  
گئے ہیں جیساکہ پانی میں جھگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آتے لگتے ہیں، حالانکہ یہاں سفیدی کا بالکل وجود

نہیں ہے۔ اسی طرح حریف کو دیکھ کر خود دیکھ کر غصہ جھم گھڑا ہے حالانکہ پانی کے جھڑے اور جڑے جاتے ہیں جو کچھ وہ نہایت شرافت اور چھوٹے ہوتے ہیں ان میں جو سمجھ جاتی ہے اور یہ مضہیم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے اور سیاہی کا انداز اسباب سفیدی کے خلاف ہے کہ یہ بال جولاور و روشنی اجزاء جسم میں زیادہ داخل نہیں ہوتی۔ پانی دیکھو جس میں لالہ کا پانی نہایت گھرا ہوا ہے وہ سیاہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خوب بخور پانی سیاہی پیدا کرتا ہے وہ سرکاری یہ ہوتا ہے کہ جب پانی کسی جسم میں ملتا ہے اور اس کے غلبہ میں غلبہ کرتا ہے تو وہ سیاہ ہوتا ہے پانی لطف کو جو سیاہ اور پانی کی خلائق کی وجہ سے نہیں جاتی ہے اور جو کچھ پانی جو اکیفیت شرافت میں ہوتا، اس کے جسم میں تاریکی اور اندھیرا پانا بہ جاتی ہے۔ اور یہ خیال بند ہو جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے مگر یہ بعض فاضل مسکرائے ہے تو یہ حقیقت اندھ ہے وہ نہایت ہی سبک دہی و سفیدی کو حقیقت وجود حاصل ہے بغیر اس کا مدار نہیں ہے۔

رنگ کے حصول لہذا دو ہیں سفیدی اور سیاہی اور بعض محضت کی رائے یہ ہے کہ پانچ دو تو مذکورہ اور شری و مہدی اور زکریا بانی رنگوں کی حقیقی قسمیں ہیں وہ ان پانچوں کی ترکیبوں سے حاصل ہوتی ہے

وَالْأَكْوَانُ وَهُوَ الْأَجْتِمَاعُ وَالْإِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسَّكُونُ -

**ترجیحہ** :- اور مجھے کو ان اور یہ اجتماع اور انحراف اور حرکت نور سکون ہے  
**تشریح** : کو ان سکون کی وجہ ہے کون کہتے ہیں کسی شے کے جہاں فی امکان کو جس کو کلہا امین سے  
 فقیر کرتے ہیں۔

یہ دیکھیں گے کہ کون کی پالیسی کی بنیاد، اجتماع، وجود پر اس طریق پر بنانا ہے کہ درمیان تیسرا  
 کے اجتماع کہنا ہے، (۱) اتفاق، (۲) وجود پر اس طریق پر بنانا ہے کہ درمیان تیسرا کے آگے کا  
 مکان ہو اتفاق کہنا ہے، (۳) حرکت، کسی شیء کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے وہ دوسری جگہ میں  
 ہو چکی ہے حرکت کہنا ہے، (۴) سکون، کسی شیء کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی  
 تھا سکون کہنا ہے۔ فاسف سکون کی یہ تعریف کرتے ہیں: عدم الحلیۃ عقدا من شانہ ان  
 تتحول: تو سکون فاسف کے نزدیک عدلی ہو گا اور سکون کے نزدیک وجودی۔

مثبت کیا۔ لہذا سلسلے کے نزدیک چار طرح پر مائع ہونے ہے، اول حرکت کئی، دوم حرکت کئی اور حرکت  
مطلق، تیسری حرکت ایک کی حرکت (مقدور) سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو جانا مثلاً بڑھ جانا  
اور چلنا حرکت کئی ہے جبکہ کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو جانا حرکت معنی بہت - اور  
ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا مثلاً اوندھا بننا خاص یہ ہونا اسکو حرکت وضعی کہتے ہیں ۔

ایک مکان سے دوسرے مکان میں جلاہم یا اس کا نام حرکت نہیں ہے بلکہ وہی حرکت اسی حرکت کہلاتی ہے جس اور جب وہ لفظ حرکت ہوتے ہیں تو اس سے کوئی مراد لینے میں اور کبھی حرکت فعلی پر بھی اس کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ جوہر میں جو صورت کی تبدیلی واقع ہوتی ہے کہانی تمام اس کی ہوا ہو گئی۔ آگ کی ہوا ہوئی، تو اس تبدیلی کو حرکت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ یہ دفعہ واقع ہو جاتا ہے اور حرکت ہے نہ سبب وقوع ہے پس غصہ کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قبول کرنے کا نام حرکت نہیں بلکہ کون و نہایت

وَالْوُضْعُ ثَلَاثَةٌ وَهِيَ الْمَدَارَةُ وَالْخَرِافَةُ وَالْمُنَاحَةُ وَالْعَنُوبَةُ وَالْعَبُوصَةُ وَالْقَبْرُ وَالْحَمَلَةُ وَالْمَسُومَةُ وَالْمَقَامَةُ الْمُرْجِسُ لِجِبَابِ التَّرَكِيبِ الْوُضْعُ لَا يَخْصُرُ

## ترجمہ

اور واقعہ اور اس کی انواع تو ہیں اور یہ کوہو ہٹ ورتزی وچر وچاہٹ، اور نمکین اور کسلا (کبک) اور ترشی اور گھوگھری اور سٹھاس اور پکڑ ہٹ اور پھیکا میں پھر مائل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار نہیں۔

## تشریح

مذکورہ کے معنی تخی اور کرکڑا ہٹ جیسے ایسے میں ہوتا ہے اور سب روئی ذات ہے خرافہ کے معنی تیزی اور پیر پیر جیسے کالی مزہ اور سوٹھ میں ہوتی ہے۔ مادہ نمکین جیسے نمک میں ہوتی ہے۔ غلو تہ اور رقص کے معنی ایسی اور گھوگھری اور تفت بہ انگ انگ روڑ کے نہیں بلکہ ایک ہے۔ البتہ ان دونوں میں فرق ہے کہ فاضل پیر دونوں کی سطح نامی کو دیتی ہے اور رقص چھڑ بان کے اندر اور ہر دونوں جگہ کو دیتی ہے ورکھوہ کہتی ہے، محبت بھی دونوں کی ہر دو شک ہے۔ حموتہ ترشی ورکھاس۔ مالدوہ سٹھاس جیسے شہد میں اور دھومتر جری جیسے بھی در مکھن میں اور تفت پھیکا میں جیسے روٹی میں۔ اصل ذائقے میں ہیں پھر ترکیب و شکار ان کے تیار ہوئے ہیں۔

وَالْمَدَارَةُ وَالْمُنَاحَةُ وَالْمَقَامَةُ وَالْمَسُومَةُ وَالْمَقَامَةُ

## ترجمہ

اور یہ تیس اور ان کی انواع کثرت ہیں اور ان کے معنی میں نام نہیں ہیں۔ بلکہ انکو اضافت کے ساتھ تغیر کر دیا جاتا ہے جیسے شک کی دوسرے دوسرے معنی ہوا۔

## تشریح

وَالْمَقَامَةُ وَالْمَسُومَةُ وَالْمَقَامَةُ وَالْمَسُومَةُ

## ترجمہ

اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض کو ان کے علاوہ ہیں وہ باطن نہیں ہوتے مگر جسم کو۔

## تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے کئی اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، بو، ذائقہ اور بو۔ البتہ کوئی کائناتی اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے یعنی جو ہر فرد اجزاء لا تجزئی، کو نہ کوئی رنگ ہو اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، مگر شارح کاظم ہے حالانکہ عدم اور رنگ عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ قاضی۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَسْبَغِيَّ وَأَعْرَاضُ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَقَوْلُ الْمَلِكِ حَدِثٌ۔

## ترجمہ

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ (مذکورہ) تمام حادث ہیں۔

## تشریح

جب ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام و جواہر ہیں انھیں تو شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہو گا اور یہی مدعی تھا کہ احکام کچھ اجزاء محدث۔

## تنبیہ

اعیان کا احراز ہم و جوہر میں بیان کر دیا گیا ہے مگر اعراض کے معنی سے توضیح نہیں کر گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراض کے حصہ پر کوئی دلیل نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے حصہ میں کام نوبل تھا یا اس وجہ سے کہ مقہود حدیث عالم کا بیان ہے اور یہ مقہود نیز اعراض کے حصہ کے بھی حاصل ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالشَّاهِدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السَّكُونِ وَالضُّوءُ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسُّوْلُ بَعْدَ الْبَسَاطَةِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيلِ وَهُوَ زَيَّانُ الْعَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْعَدَمَ يَنَاقِ الْعَدَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ كَانَ وَاجِبًا لِدَانِهِ فَظَاهِرٌ أَنَّ الْأَلْزَمَ اسْتِدَادُ الْمُسْتَبَدِّ بِطَبِيقِ الْأَعْيَانِ إِذَا الْقَدِيمُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَدَمِ وَالْأَخْتِلَافُ لِسُكُونِ عَادَتِهِ بِالضُّوْرِ وَتَرَاوُجِهِ وَالسُّدُورُ الْمَوْجِبُ الْعَدَمَ قَدِيمٌ خَلْقِي وَرَقَّةٌ امْتِنَاعٌ تَخَالُفُ الْمُعْلُولُونَ عَنْ تَعْلِيلِهِ۔

## ترجمہ

ہر حال اعراض تو ان میں سے بعض یہ مشاہدہ کے ساتھ ہیں جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی ظہیر کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض دلیل کے ساتھ اور دوسرے (دلیل) عدم کا ظاہر ہونا ہے جیسا کہ ان کی ابتدا میں سب سے کہ قدم عدم کے معنی ہے اس لئے کہ قدم اگر واجب لذات ہو تو ظاہر ہے کہ اگر واجب لذات نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استدلال واجب مذاہ کی

جانب ایجاب کے طریقہ پر اس لئے کہ جو کسی شے سے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے اور موجب قہم کی جانب متخذ ہو گا وہ قدیم ہو گا علت سے معلول کے مختلف کے اختراع کی ضرورت کی وجہ سے۔

### تشریح

یہاں سے شارح اعراض کا حدوث ثابت فرما رہے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سکون کے بعد حرکت و حرکت کے بعد سکون اور سفیدی کے بعد سیاہی آگئی ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے کہ جو ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر عدم طاری ہو رہا ہے جیسے اشیاء مذکورہ میں حرکت اور روشنی اور سیاہی کے آئینے بعد انکی اہلہ پر عدم طاری ہو گیا یعنی سکون اور زلفت اور سفیدی پر عدم طاری ہو گیا ہے۔

اور یہ مقدم فلاسفہ اور مشکلیں کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا بالغا کا ذکر جس پر عدم طاری ہو گا وہ چیز قدیم نہیں ہو سکتی۔ اسی مقدمہ کو مشکلیں "القدم بنانی اقدم سے تعبیر کرتے ہیں اور کلام ثابت قدم امتنع ہر دو سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہی بات کہ قدیم پر عدم طاری کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب دیا کہ قدیم یا تو واجب لذات ہو گا یا واجب لذات نہیں ہو گا اور در دو قول کا عدم یوں ہے مادل صورت فو ظا صرت کہ واجب لذات کا عدم محال ہے۔ اور یہی قدیم کی قسم ثانی تو اس کا حدودیہ تو ممکن ہے ماضی کے باوجود سے اول صورت محال ہے در نہ مکمل لازم آئے گا محال یعنی۔ اور اگر اس کا حدودیہ واجب لذات سے مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی حدودیہ بالاجاب یا بالاختیار اگر بالاختیار مانتے ہیں تو اس کا حدوث ہونا لازم آئے گا جسے کہ جو چیز قصد و ارادہ سے صادر ہو گئی تو وہ ارادہ سے پہلے معدوم ہوگی اسی عدم کی وجہ سے اس کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تحقق ہو گا۔

اور اگر حدودیہ بالاجاب مانتے ہیں تو اس پر عدم طاری نہ ہو گا اگر حدودیہ بالاجاب کے باوجود بھی صادر کو حدوث مانا جائے تو علت نامہ سے معلول کا مختلف لازم آئے گا جو بالکل ہے۔ یہاں شارح نے عجیب نفسانہ اسلوب اختیار فرمایا اور قصد صرت یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو گا وہ قدیم نہیں ہو سکتی اور جملہ اعراض پر عدم طاری ہونا ہے معلوم ہو گا کہ اعراض کے سبب حدوث ہیں اور اعراض کا حدوث ہی یہاں شارح کا مقصود ہے۔

**تغیبات** ۱۔ حدودیہ بالاجاب کی صورت یہ ہے کہ صادر بطریق علت کے اختیار ارادہ کے صادر ہوا و علت کو صادر سے روکنے کے اوپر بھی قدرت نہ ہو جیسے صورت سے اس کی شامیں بغیر ارادہ ہوتی ہیں۔ اس بات پر مشکلیں و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جب معلول علت نامہ واجب سے بطریق ایجاب صادر ہو تو وہ معلول قدیم ہو گا در نہ حادث ہو گا پھر مشکلیں عالم کو حادث اور فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ تادریہ مطلق سبحانہ و تعالیٰ کو خارج بالاجاب مانتے ہیں، اور مشکلیں اس کو فاعل مختار مانتے ہیں قول اول کے مطابق قدیم عالم متحقق اور قول ثانی کے مطابق اس کا حدوث انظر ہے، اور انھن کا ہوا ظاہر ہے۔

ہم نے علت کے ساتھ نامزد کی تہ اس لئے لگائی ہے کہ علت نامہ کے بعد مضمون کا تحقق ضروری ہے۔



جیسے ظہور آفتاب کے ساتھ وجود نہار کا اور غلبہ ناقص معلول کے وجود کو مستحکم نہیں ہے جیسے کلزدہ تصور سکون اور تھکدین کو مستحکم نہیں ہیں اسوجوب بالذات هو الذی یجب ان یصد عنه الفعل ان کان علی قاعدۃ لمن یوجب صدقہ و الا شراق عن الثمر والخرافی عن النار کذا قال السید فی التعلیقات۔

و اما الاعیان فلا ینھک الا تخلق عن الحوادث وکل ما لا یخلق عن الحوادث فهو حادث

**ترجمہ**

اور ہر حال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر چیز جو حادث ہے خالی نہیں ہے تو وہ حادث ہے۔

**تشریح**

حضرت شارح با قبل میں اعراض کا حدوث دلائل سے اور مشاہدہ سے ثابت فرمایا ہے تو اب یہاں سے اعیان کا حدوث بیان فرماتے ہیں جس کیلئے انھوں نے الیک قیاس پیش کیا ہے جو جسک اول ہے پہلا مقدمہ صغریٰ ہے اور دوم کبریٰ ہے تجو کو ظاہر جو لکی وجہ سے اور با قبل میں مذکور ہو چکی وجہ سے چھوڑ دیا۔ اعیان لا تخلق عن الحوادث یہ صغریٰ ہے اوکل الا تخلق عن الحوادث فهو حادث کبریٰ ہے نتیجہ نکلا اعیان حادث ہے۔ اب شارح دو جوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

اما المقدمة الاولى فلا ینھک الا تخلق عن الحوادث والسکون واما حادثان۔

**ترجمہ**

پہر اول پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ عیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

**تشریح**

یہ صغریٰ کی دلیل ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے کیوں خالی نہیں؟ تو شارح نے جواب دیا کہ عیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور با قبل میں تمام اعراض کا حدوث ثابت ہو چکا اور حرکت و سکون بھی عرض ہیں لہذا یہ بھی حادث ہیں اور جو حوادث کا علیٰ قول ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہذا منہم ہوا کہ اعیان سب حادث ہیں لہذا صغریٰ مسلم ہے۔ ورنہ نتیجہ صیح ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں۔

اما عدم الخلو منها فلا یمنع الجسم والجوہر لا یخلق عن الکلون فی حیث فان کان مسبوقاً بکلون آخر فی ذلک المیزان یمنع فهو ساکن وان لم یکن مسبوقاً بکلون آخر فی ذلک المیزان یمنع فی حیث آخر فمتحرک وهذا یقتضی قولہم المتحرک کوان فی المستقر

فی مکاتئین والستکون کوستان فی استین فی استین والحدیث۔

## ترجمہ

سہر حال خانی نہ ہونا ایمان کا بیان دونوں سے (حرکت و سکون سے) پس اسلئے کہ جسم جو ہر کسی چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے۔ پس اگر وہ مسوق ہو کر یعنی اس سے پہلے گذر چکا ہو، دوسرے کون کے ساتھ بعضیہ اسی چیز میں تودہ ساکن ہے اور اگر وہ مسوق نہ ہو، اسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے چیز میں تودہ متحرک ہے اور یہی معنی ہے ان کے اس قول کے کہ حرکت وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں دو مکانات میں، اور سکون وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں ایک مکان کے اندر۔

## تشریح

مستغنی پر جو دلیل پیش کی گئی تھی وہ غلط نہی لاکھو کہ ہے۔ اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اگرچہ حرکت و سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جسم جو ہر کسی چیز میں ہونے کے پھر زمان میں یا تو اسی چیز میں ہوگا یا غیر میں، اگر اول صورت ہو تو یہ ساکن ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو یہ متحرک ہے۔ بعض تعزلات متکلیف نے حرکت و سکون کی تفریق دو سبب الفاظ میں کی ہے۔ شارح کی اس تفریق کا بھی یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے پس انھوں نے ان الفاظ میں تعبیر کر دیا کہ اگر کوئی زمان فی مکان میں دو سکون کو زمان فی آئین فی مکان واحد، اور یہ اقبل میں گذر چکا ہے کہ متکلیف کے یہاں کون کے نہ معنی ہیں جو حکماء کے یہاں آئین کے ہیں تو پھر اس تفریق پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ حرکت کے اندر تو دو کون نہیں اور نہ سکون میں بلکہ کون واحد ہے، کیا یہی ہے؟ پھر اس تفریق میں حرکت کو کون کے کون کی چیز؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تفریق میں مساحت ہے اور کون کو بطریق تجرید مطلق ہونے کے معنی میں ستمان کیا ہے تو پھر کون کے تعدد کی حرکت و سکون دو زمان میں کھائش ہے کمالہ غلطی۔

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بلون اخر اهله كما في ان الحدوث فلا يكون متحرکا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا الصنع لا يفيض فالما فيه من تسليم المسد على علل الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الالوان وتجددت عليها الاعضاء والازمان۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جائز ہے کہ وہ مسوق نہ ہو دوسرے کون کے ساتھ بالکل، جیسا کہ پیدا ہونے کے وقت میں تودہ متحرک نہ ہوگا جیسے کہ وہ ساکن نہ ہوگا تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو سہر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعی کی تسلیم ہے باوجودیکہ گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہیں اور بہت پر اعضاء و ازمان نے نئے ہو کر گزارے گئے ہوں۔

## تشریح

اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینے پر اعتراض

ہے آپ نے فرمایا ہے کہ جسم جو حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے لیکن جو جسم مثلاً بھی بھی پیدا ہوا سکون سے حرکت کر سکتا ہے اور نہ ساکن کیونکہ اس سے پہلے اس کا کوئی چیز تھا ہی نہیں، تو یہاں آپ کی دلیل کیسے جاری ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا کہ حضور اس میں توازن جاری ہے دعویٰ کو ماننا ہے کہ جو جسم جارح ہوئی ہے یہ ہے کہ اچانک حادثہ ہوا اور اس کے بعد اس کا آپ نے خود ہی انفرار کر لیا ہے تو ذرا سوچئے کہ اگر اجزاء میں کیجئے کہ وہ جس طرح کو جارح ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا موضوع سخن وہ اطمینان نہیں ہے کہ کوئی مخلوق اور راز ان مختلفہ گزرتے ہوئے اس کو آپ کا یہ اعتراض خروج عن البعث کی دلیل سے ہے۔

وَمَا أَحَدٌ وَفَعَمَا فَلَا نَهَسَا مِنْ الْأَعْوَادِ غَلِيظَ قَبِيحَةٍ

ترجمہ

اور ہر حال ان دونوں کا حادثہ (یعنی حرکت و سکون کا) پس اس لئے کہ یہ دونوں امر ہیں جس سے ہیں اور اعتراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

تشریح

اس عبارت میں شارح حرکت و سکون کا حادثہ ہونا ثابت کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ دونوں امر ہیں اور عرض میں بقا نہیں ہے لہذا منکوم ہو کہ حرکت و سکون میں بقا نہیں ہے۔

یعنی دونوں حادثہ ہیں۔

وَلَا نَسَاهِيَةَ الْحَرَكَةِ لِمَا قَدْ بَعَا مِنْ انْتِقَالِ حَالٍ إِلَى سَائِلِ تَقْتَضِي الْمَسْبُوقَةِ بِالْغَيْدِ وَالْإِزَالَةِ تَسَاهِيَهَا وَلَا نَكَلْ حَرَكَةٍ فِي غَيْرِ تَقْتَضِي وَعَدَمِ الْإِسْقَاطِ وَكُلْ مُسْكُونٍ فَهُوَ جَائِزُ الْإِزَالِ لِأَنَّهُ كُلُّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِأَلْفِ سُرْعَةٍ وَقَدْ عَرِضَتْ أَنْ مَا يَحْضُرُ عَدَمُهُ يَحْتَمِلُ قَدَمًا

ترجمہ

اور اس لئے کہ حرکت کی نہایت ہر اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب منتقل ہے مسبوقہ بالغير کا تقاضہ کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ گذشتہ اور ہمیں استقرار پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز ازوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقیناً حرکت کو قبول کر رہا ہے اور آپ جانیں کہ جس کا قدم جائز ہے اس کا قدم ہونا منع ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادثہ ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ حرکت کی نہایت ہی میں یہ مفہوم داخل ہے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت

کی طرف منتقل ہوتا ہے اور جب حرکت کی ماہیت یہ ہے تو یہ خود شاربہ ہے کہ حرکت کی قدرت میں یہ بات داخل ہے کہ اس پر غیر مقدم ہو چکا ہو اور جس کی حالت یہ ہوگی تو وہ اذی نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت میں موجود تغصیب ہے اور عدم استقرار ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ حادث ہوگا۔ اور باسکون تو وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ یہ جسم حرکت کو قبول کر سکتا ہے جب وہ حرکت کو قبول کرے گا تو سکون زائل ہو گیا۔

سوال: جو آزاد امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے تو سکون کا جائز الزام ہونا تو اس کو مستلزم نہیں تو کچھ حدوث کیسے ثابت ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا جائز الزام اور ممکن الزام ہونا اس بات کو بتاتا ہے کہ اس پر عدم طاری رہ چکا ہے اور جس کا یہ حال ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔

و اما الصفد مکة الثانیة فلان ما لا یخلو عن العادات لو ثبت فی الازل لزم ثبوت العادات فی الازل وهو محال۔

ترجمہ

اور میرا حال دوسرا قدر میں آستے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں نہ تھی تو جو حادث کا ازل میں ثابت ہو لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح

یہ قیاس کے دوسرے مقدمہ عینی کبریٰ کی دلیل ہے، کبریٰ یہ تھا، کل مالا یخلو عن الخلق، فہو حادث یا اس پر شارد ہے۔ دلیل پیش فرمائی کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو پھر بھی اس کو ازل میں مانا جائے تو حادث کا ازل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ محل حدوث کو حادث نہ مانا باطل ہے لہذا کبریٰ درست ہے اور قیاس درست ہے کہ تمام اعیان حوادث ہیں تو جب اعیان و اعراض حادث ظہرے تو جو عینی عالم بھی حادث ہوگا۔

وہمنا ابحاث۔

ترجمہ

اور یہاں چند بحثیں ہیں۔

تشریح

یہاں سے شارح حدوث عالم کے مذکورہ دلائل پر چار بحثیں ذکر کریں گے یعنی چار اعتراض اور ان کے جوابات پیش کریں گے۔

تنبیہ:۔ ابحاث، بحث کی جمع ہے، بحث کہنے میں ٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شی کو طلب کرنا اور تفتیش و تفتش کہنے میں بحث کے اندر کسی شی کو طلب کرنا اور جگہ کے ساتھ کسی شی کی طلب کو معاملت کہتے ہیں اور علانہ معالجہ کے ساتھ کسی شی کی طلب کو مزاحمت کہتے ہیں والبحث عرفاً اثبات الفیہ الجابیہ

والثبوت من المعلن بالحد لا مثله وطلب اثباتها من السائل فظهر أن الحق ونفسه لا  
للباطل. كذا في الكليات لاجل البناء.

الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاحكام وانما يتم وجود  
ممكن يقوم بذاته ولا يكون محتجزا بالصفا كالعقول والنفوس الموجودة التي يقول  
بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدث ما ثبت وجوده من الممکنات وهو الاعيان  
المتحيزة والاعراض لان اوله وجود المجردة غير قائمة على ما ثبت في المطلوب لا

### ترجمہ

پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجسام میں ٹھہر چکی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ متعین  
ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود نہ ہو اور بالکل متغیر نہ ہو جیسے عقل اور نفس مجرد جس  
کے فلسفہ فاضل ہیں اور جواب یہ ہے کہ عقلی ان چیزوں کا حادث ہے کہ ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے  
اور وہ اعیان متغیرہ اور اعراض میں آسکتے ہیں جو حادثات کے وجود کے واسطے نام نہیں ہیں جیسا کہ مطالبات میں بیان  
کیا گیا ہے۔

### تشریح

یہاں سے شارح نے بھی بحث کا آغاز فرمایا ہے جس کا اصل فرق مخالف کی جانب سے ایک  
عراض اور شرح کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعراض میں ہے کہ آپ نے جو اعیان کا جواب  
واجبام میں تھہر کیا ہے وہ بنیہ دلیل ہے اور فلسفہ کے قول کے مطابق عقل اور نفوس مجرد قائم بذاتہ ہیں اور  
متغیر نہیں ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعیان اقسام و جواہر کے علاوہ اور بھی موجود ہیں تو آپ کا اعیان  
کا وہ میں ٹھہر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ حوادث کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔ اس اعراض کا تاثر  
لے یہ جواب دیکھ کر حیران رہے ان چیزوں کے حوادث کو ثابت کر لے جن کا وجود ممکنات میں سے ثابت ہے  
اور وہ بہت اعیان اور اعراض ہیں، را مجردات کے ثبوت کا مستلزم تو وہ تاحیہ نزدیک ثابت ہی نہیں  
اور کھارہے۔ ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ قص میں غیر تمام ہیں جیسے کہ فن کی مطلقات میں اس  
کی تفصیل موجود ہے۔

الثانی ان ما ذکر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة وحدوث  
ولا حدوث اصداؤه كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات  
والجواب ان هذا غير مختل باعراض لان حدوث الاعيان يستلزم على حدوث الاعراض  
خروجه انما لا تقوم الا بها۔

## ترجمہ

دوسری بحث یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر ماں نہیں ہے اسلئے کہ اعراض میں بعض وہ ہیں کہ مشاہدہ سے بہرین کا حدوث اور انکی اضداد کا حدوث مدبر نہیں ہوتا جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ عرض کے اندر عمل نہیں ہے اسلئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو متفق نہیں ہے۔ س بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

## تشریح

یہ دوسری بحث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپسے اعراض کے حدوث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا "اعراض فیہما بالمشاہدۃ بعضہما بطریان العدم" ہمیں اس پر اعتراض ہے کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدہ سے ان کے حدوث کا ادراک نہیں ہوتا اور نہ انکی اضداد کے حدوث کا ادراک ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی نکلیں اور روشنیاں اور ان کا امتداد یہ سب اعراض ہیں حالانکہ مشاہدہ سے ان کا ادراک نہیں ہوتا، تو یہاں آپچی دلیل کیسے جاری ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم قبل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے۔ قہربر۔

الذات ان الازل لیسر غیرۃ عن سائرہ مخصوصۃ حتمی کم من وجود الجسم فہا وجود العوادث فیما ہل ہو عبارة عن عدم الاولیۃ او عن استمرار الوجود فی ازمانۃ مقدرة غیر متناہیۃ فی جانب الماضی و بعضہ ازلیۃ الحركات المعادۃ انہ ما من حرکت الا و قبلہا حرکت اخری لا الخ بدائیۃ و ہذا ہو مذهب الفلاسفۃ و ہم یسلون انہ لا شیء من جزئیات الحركات قدیم و انما الکلام فی الحركات المطلقۃ و الجواب انہ لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا ینصوہ و قد م المطلق مع حدوث کل من الجزئیات۔

## ترجمہ

تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی حالت مختصہ سے مراد نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آجائے کہ وجود سے اس حالت کے اندر حوادث کا رجوع ازل میں بلکہ ازل مراد ہے اولیت (برایت) کے نہ ہونے سے۔ و ہر دو کے استمرار سے ایسے مفروضہ زوالوں میں جو جانب ماضی میں غیر متناہی ہوں اور حرکات حادثہ کے ازل ہونیکے سنی یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس سے پہلے دوسری حرکت ہے ایسے مقدم تک جس کی کوئی بدایت نہیں ہے عاری ہی فاسد کا مذہب ہے اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی قدیم نہیں ہے اور گت گودہ حرکت مطلقہ کے متعلق ہے اور جواب یہ ہے کہ سطح کا وجود نہیں ہے تو جزئی کے

ضمن میں تو مطلق کا قدیم ہونا تمام جزئیات کے حادث ہونے کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا۔

## تشریح

پہلی بحث یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دوسرے مقدمہ میں فرمایا ہے فلاں مالاخذو عن العبادات لو ثبت فی الازل لزوم شیعہ الحوادث فی الازل وهو معکال ہمیں آپ کا یہ قدر تسلیم نہیں اس لیے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہو تو آپ کا یہ استدلال ہی ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت، مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے بلکہ ازل عدم اولیت کو کہتے ہیں بالفاظ دیگر جانب الہی میں غیر متناہی زمانوں میں وجود کے استمرار کو ازل کہتے ہیں تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شے کی بدایت کا سراغ نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے یہ بھی افواہ کے اعتبار سے ہی ہستی اور فلاح سے بھی جو حرکت کو ازل مانتے ہیں جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازل مانتے ہیں جو کہی مطلب یہ ہے کہ ہر ہر حرکت جزئی طور سے تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت الی اللہ الیہ موجود ہے۔ خلاصہ کلام ہم مطلق حرکت کو ازل کہتے ہیں نہ کہ ہر ہر جزئی کو جو پھر اس میں کیا اشکال ہے اور پہلی حرکت حرکت مطلق کے سلسلہ میں ہو رہی ہے۔

تو شائع نے جواب دیا کہ حضور مطلق کا جو دغیر مقید کے نہیں ہو سکتا اس میں جہاں بھی آپ دیکھیں گے وہ زید و عمرو و غیرہ ہوں گے تو یہ مطلق ہماری کج سے بالاتر ہے کہ ہر ہر جزئی کو حادث مانا جائے تو مطلق حرکت کو قدیم مانا جائے یہ تو خوب اہول بات ہے۔

الترابع استلزام ان کل جسم فی حیز لازم عدم تناہی الاجسام لان ان حیز هو التسطع الباطن من العبادات المماس للسطح الظاہ من الدعوی والجواب ان التحیز عند المتکلمین هو الفراغ المتوہم الذی یشتغلہ الجسم ویتقصد فیہ الاعداد۔

## ترجمہ

چوتھی بحث یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آجیگا اس لئے کہ ہر جزو جسم حادی کی سطح باطنی ہے جو ہر حادی کی سطح ظاہری سے تماس کے ہوتے ہوئے اور جواب یہ ہے کہ ہر متکلمین کے نزدیک وہ فراغ متوہم ہے جس کو جسم ہر کرنا ہے اور اس کے اندر جسم کے بعد اثنائے لغو و سرایت کرتے ہیں۔

## تشریح

یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض ہے اور اس کا جواب ہے آپ نے ازل میں فرمایا تھا فلاں الجسم لا یخلو عن الکلون فی حیز الازل۔ تو اگر آپ ہی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو خود آپ کے قول کے مطابق اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آجیگا، اس لئے کہ ہر جسم حادی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں ہر جسم حادی کی سطح ظاہری سے ملتی ہوئی ہو اور چونکہ ہر جزو جسم ہے مگر ہر جسم کے

لے بھی اور مزاج چاہیے اور وہ بھی جمع ہے تو اس کیلئے پسند اجز چاہئے اور یہی سلسلہ چھانپنے کا جس سے اجسام کا غیر غنائی ہونا لازم آئے ہے حالانکہ ممکنیں اس کو مستلزم نہیں کرتے۔  
 شریع نے اس کا جواب دیا کہ آپ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیسے کیا ممکن ہیں کہ آپ نے جو تعریف کی ہے اگر ممکن بھی چیز کی وہ قبول کریں تو آپ کا اعتراض بجا ہوتا ہوگا ممکن تو یہ فرمائیے کہ جس کو جس سے فریاض و تنویم کو کہتے ہیں کہ جس میں جسم کے اس وقت غور کرتے ہیں اور جس کو جسم پھر آپ سے معرفت کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتراض کیجئے تو یہ کہ اعتراض بجا ہوگا مگر اس خلاف پیرایہ و غرضی اور انہیں یہ تا کی کہ یہ قول مذکورہ جسم نہیں ہے کہ سابق اعتراض وارد ہو: فریاض و تنویم کا تفصیلی بیان آئندہ دے گا۔

وَلَمَّا ثَبَتْنَا أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُحْدِثُ وَمَعْلُومُ ذَلِكَ الْمَحْدُوثُ لَا يَدُلُّانِ مِنْ مَعْدُودٍ هُوَ وَفِيهِ  
 اِمْتِنَانٌ فَتَرْتَجِعُ أَحَدَ طَرَفِي الْمَعْنَى مِنْ غَيْرِ مَوْجِبِ ثَبُوتِ ذَلِكَ لِمَا مُحْدِثٌ۔

**ترجمہ** اور جیسے بات ثابت ہوئی کہ عالم محدث ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ محدث کے لئے کسی چیز کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں میں سے ایک کے تشریح کے مطابق کی ضرورت کیوجہ سے غیر مرجع کے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ ہم کہہ لے کوئی محدث ہے۔

**تشریح** اشارہ معائنہ کی آئندہ بوالی عبارت کیلئے تمہید پیش فرما رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ دلالت کے نام کا حادثہ و محدث ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلمہ کہ محدث غیر محدث کے ہونے سے اسکا اور نہ تشریح بل مرجع لازم آئے گا اور اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے یا نہیں۔ حق محدث ہر گز نہ فرمائیں گے۔

**تفسیر** بد ممکن کی دونوں طرفیں ایسی وجود و عدم اساذی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہے نہ نہ ترجیح بل مرجع لازم آئے گا اس کو ہم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور مرجع اللہ تعالیٰ ہے۔ یہی کو محدث کی گنجائش ہے اسی کو اشارہ کرنے میں فرمایا کہ اگر محدث کے لئے محدث نہ بنا جائے تو ترجیح بل مرجع لازماً آئے گی۔

وَالْمُحْدِثُ مِنَ الْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَيْ الْذَاتُ الْوَحِيدُ الْوُجُودُ الَّذِي يَكُونُ وَجُودُهُ  
 مِنْ ذَاتِهِ وَلَا يَخْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ أَصْلًا أَذْوَ كَانَ جَوْزًا تَوْجُودًا لَكَانَ مِنْ جَسَدِ الْعَالَمِ  
 قَلَمٌ يَصْنَعُ مَحْدُوثًا لِلْعَالَمِ وَمَسْدُ الْكَلَامِ مَعَ أَنَّ الْفَاعِلَ مَجْمُوعٌ مَا يَعْلَمُ عَدَائِلًا  
 وَجُودٌ مَسِيدٌ أَلَا



## ترجمہ

اور عدم کا محدث الٰہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود اس کا ذاتی ہوا اور وہ بالکل کسی شے کا محتاج نہ ہوا اس لئے کہ اگر وہ جائز الوجود ہو تو ثابت وہ مخلوق عالم کے ہو گا تو وہ

عالم کے لئے محدث اور مسبب اپنے کی ملائیت نہیں رکھے گا یا وجود کی علامت ہے اس چیز کا ہوا اپنے مسبب کے وجود پر غلامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

## تشریح

ماتن سے فرمایا کہ عدم کو ہر وہ عدم سے صغی ہو جو پرانہ الٰہ اللہ تعالیٰ ہے پھر شمار کرنے اس دعویٰ کو دلیل سے مدلل و مبہین فرمایا اور یہ بات واضح فرمادی کہ عالم کا محدث ذات باہمی کیوں ہے؟ شارح کے اولا اللہ کی تعریف میں یہ الفاظ ارشاد فرماتے ہیں "ای الذات الواجب

الوجود الہ واجب ہر اس سے لکھا ہے کہ شارح کی عبارت اللہ ہی کیوں کہ "اور لایحتاج الی شئ" صلا اللہ واجب کی صفت کا شفع اور صفت ہو صفت ہے شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ ایسی ذات کو کہ جائز ہو اپنی ذات کہنے غایت نامہ ہو اور اس کا وجود غیر اسی ذات سے ہو یعنی اس کا وجود اس کا فنا نہ ہو بلکہ غیر ہو یعنی کسی کام ہو نہ مست نہ ہو اور نہ کسی سے مست نہ ہو۔

اور اسی طرح وہ اپنی ذات و صفات میں کسی کا محتاج نہ ہو بختم یہ کہ اس کا وجود اس کی ذات اور صفات کے سبب نہ زاد اور نہ الی ہیں۔ اخصا سے شارح اسی بات کی جانب اشارہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات میں اور افعال میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

الواجب کی مزید تشریح :- موجود کی دو قسمیں ہیں ذات و موجد جس کا موجد برہانہ خودی اور قطعی ہوا اور اس کا عدم وجود محال اند ناممکن ہو (۱) و موجد جو جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، موجود کی پہلی قسم کا نام واجب اور ثانی قسم کا نام ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر واجب اس موجود کا نام ہے جس کا وجود قطعی الثبوت اور

مندی اور وجود ممکن وہ ہے جس کا وجود عدم دونوں مساوی ہوں نہ تو اس کا وجود ضروری ہوا اور نہ عدم قطعی ہو بلکہ دونوں ہمیں برابر ہوں۔ اقبل سے رہنما گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محدث عالم اشع ہے

وردہ واجب ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس پر اعتراض کرنے لگے کہ صاحب! ہم تو نہیں مانتے محدث عالم واجب ہے بلکہ اگر اسے جائز اند ممکن نہ جاسے تو اس میں کیا قرانی ہے؟ اس اعتراض کا جواب مذکورہ ذیل عبارت سے دیا ہے:

ذہ کائن جائز الوجود لثبات وجہ العالہ لوجوب کما حاصل ہے۔ کہ ذات باری کو اگر واجب نہ مانا جائے بلکہ جائز ممکن میں نہ وہ بھی مخلوق عالم کے ہوگی اور جب وہ مخلوق عالم کے ہوگی تو عالم کے مسبب اور محدث کیوں کر ہو سکتی ہے ورنہ بعض اجزاء عالم کا نفس کیلئے محدث و خالق ہونا لازم آئے گا۔ نیز ناممکن کہنے میں ہوا ہے خالق و محدث اور مسبب کے وجود پر غلامت اور دلیل ہوا اور جب محدث مخلوق عالم کے ہوگا تو عالم محدث کے وجود پر غلامت کیونکر ہوگا کیونکہ اس صورت میں شے کا اپنے نفس کے لئے غلامت ہونا لازم آئے گا۔

وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ أَنَّ مَبْدَأَ الْمَمْلُوكَاتِ بِأَمْرِهَا لَا بِدَانٍ يَكُونُ وَاجِبًا أَنْ لَوْ كَانَ مَشْنُوعًا  
لَكَانَ مِنْ حَيْثُ الْمَمْلُوكَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأَ الْمَمْلُوكَاتِ

ترجمہ

اور کسی کے قریب وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ تمام مملکت کا مبداء اللہ ہے۔ یعنی کہ وہ واجب ہوا اس کے کہ اگر وہ  
ممکن ہو گا تو وہ اپنے مبداء مملکت کے ہو گا تو وہ مملکت کے لئے مبداء ہو گا۔

تشریح

لَا كَاثَرًا لِإِلَهِ شَارِحٌ كَقَوْلِهِ عِبَارَتٌ هِيَ بَعْضُ أَذْكَالِ مَا تَزَالُ جُودَ الْإِسْمِ وَتَمِيلُ كَيْ بَعْضِ تَقْرِيرِ  
مَنْتَ إِلَيْهِ هُوَ شَارِحٌ بِه فَتَرْتَابُ جَانِبَيْنِ كَرَأْسٍ وَتَوَلَّى دِلِيلُ مَا حَصَلَ إِلَيْهِ هُوَ

صاحب بزرگ فرماتے ہیں کہ دونوں دلیلوں میں اشارہ فرق ہے کہ اول طریق حدوث ہے اور ثانی طریق امکان  
ہے۔ ان کے کوئے کا حاصل یہ ہے کہ دین اول میں وجوب باری کو ثابت کر سکتے عالم کا حد و پیش نظر ہے اور  
ثانی میں اس کا امکان پیش نظر ہے مگر مال و حاصل دونوں کا ایک ہے۔ لیکن بطور تکرار دیکھئے ہے صاحب  
بزرگ فرمائی یہ بات محض آمل ہے کیونکہ شارد نے دین اول کی بنیاد بھی حدوث پر نہیں رکھی بلکہ امکان پر بھی  
ہے لہذا پھر دونوں دلیلوں میں کوئی فرق نہیں صحت الفاظ و تعبیر کا فرق ہے نسبتاً ممل۔

وَقَدْ بَيَّنَّ عَمَّا هَذَا دَلِيلٌ عَلَى جُودِ الصَّافَةِ مِنْ غَيْرِ انْفِصَالٍ لِي الْإِطْلَاقِ الْفَسَلِ وَلَيْسَ  
كَذَا لِي بَلْ هُوَ آتٍ إِلَى أَحَادِثِ بَطْلَانِ الْفَسَلِ وَهُوَ آتٍ لَوْ تَقَرَّبَ سِلْسِلَةُ الْمَمْلُوكَاتِ  
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَا حَتَا جَازِ الْغَنَةِ وَهِيَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسًا وَلَا بَعْضًا لَا سَبَابَ  
كُونَ الشَّيْءُ عِلَّةً لِنَفْسٍ وَلَعَلَّهَا تَسِلُ خَائِفًا عَنْهَا فَيَكُونُ وَاجِبًا فَتَقَطُّعُ السِّلْسِلَةُ

ترجمہ

اور کسی کو یہ کیا جانا ہے کہ یہ دلیل ہے دو وجوہات پر پہلی تسلسل کی وجہ اعتبار کے بغیر دلائل  
ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک کی جانب اور وہ یہ ہے  
کہ اگر ترتیب ہو مملکت کا تسلسلہ لایا جائے تو ثابت حاجت پیش کی کسی علت کی جانب اور یہ علت جائز نہیں  
ہے کہ وہ نفس سلسلہ ہو اور نہیں جائز ہے کہ یہ سلسلہ کا بعض حصہ ہو جو بالیہ ہو جس سے کسی شئی کا ہونا ہے  
نفس کہیں علت و راہی غفلت کے لئے علت بلکہ راہی ہوگی بہ علت و توجہ سلسلہ سے سلسلہ منقطع ہو جائیگا۔

تشریح

ثبوت واجب الوجود پر مستلزم یہ ہے جو نیکیں پیش کی گئی ہیں اس پر صاحب موافق نے  
عرض کیا ہے جسکو شارح نے دہم سے تعبیر کیا ہے اعتراض کا حل یہ ہے کہ وجوب میں  
کونایت کرنے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ یہ تسلسل کو باطل کرنا جائز ہے اور وجوب صانع کائنات نہ ہو سکے  
گا اور دلیل بالاسبق بغیر تسلسل کو باطل کرنے اثبات واجب کیا گیا ہے لہذا کہ اولاً بطلان تسلسل ضروری تھا

بشمہ دفعہ سوم کے ذریعہ مذکور ہے۔ شاید فرمے ہیں کہ یہ شبہ بکرا قطعی غلط و باطل ہے اس سار پر کہ اس دلیل میں اگرچہ حد و انقباض تسلسل مذکور نہیں مگر اس میں الباقی تسلسل کا اشارہ موجود ہے و الباقی تسلسل کی ایک دلیل کو تذکرہ اس میں اشارہ و کنایہ کیا گیا ہے جسکی دلیل انقباض تسلسل کی وجہ دینی غلط ہے اس خاصہ سے اس کو شرح مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر فرماتے ہیں وھو انما لا یستحب تسلسلہ لعملمنا فی فیہ صحتہ ان

اس دلیل کی تفصیل ہے کہ مکانات کا تسلسلہ جانب بہار میں الہی انتہا پر چلے جاتے یہ سلسلہ آپ جہاں تک پہنچے یہاں تک آپ کو قطعی طور پر ان مکانات کی کوئی نہ کوئی علت ناظر کرنی پڑے گی۔ وچرا اس کی یہ ہے کہ اگر مکانات کا یہ سلسلہ برقرار ہو جائے اور اس کی کوئی حدود نہایت نہ ہو یہ غلط بات ہوگی کیوں کہ یہ ممکن ہے جس کے یہ بات مستلزم ہے کہ ان کا وجود اور عدم دونوں سبب ہیں اور وجود کے لئے کوئی نہ کوئی مزید ہونا چاہیے۔ نہ ترجیح بل مزاج لازم آئے گی یہی مزاج کو علت سے فقیر کیا گیا ہے اور جب آپ نے تعلقات کی علت تسلیم کر لی تو مکانات کا سلسلہ حجاب ہدایت میں جتا جاتا رہتا اس علت میں کرب کا جھکا غور متامل ختم ہو جائے جو محسوس ہو جائیگا یہاں تک تو تسلسلہ باطل ہو گیا اب اس کے بعد جب یہ عدم واجب الوجود کا اثبات ہے یہاں یہ بات ذہنی نشیون کے لئے کہ شارع کی عبارت وہی نامعلوم الہی کوئی نفس ہے۔ الباقی تسلسل کی دلیل نہیں بلکہ الباقی کی دلیل نہ قرابت الہی علیہ السلام اگر تمام ہو گئی نہ مکی عبارت میں وجوب صانع کا اثبات ہے۔

اس لئے پوری عبارت جیسی "فقطعی السلسلہ" تک کہ الباقی تسلسل کی دلیل نہیں بھولیں جسے کہ ذکر ہے سے وجوب صانع کی دلیل ہے جس کا یہ محسوس ہے کہ وہ علت میں پر مانات کا سلسلہ ختم ہو جائے وہ علت تین حالتوں میں رہا یا وہ ممکن ہوئی (۱) یا ممکن ہوئی (۲) یا ممکن ہوئی (۳) اس علت کا قطع ہونا ذہنی البطلان ہے۔ اس لئے کہ جب وہ قطع ہے تو اس کا وجود کیونکر ہوگا اور جب اس کا وجود ہی نہ ہوگا تو اس پر سلسلہ مکانات کا انتہا کیسے ہوگا۔ ہاں قطعی طور سے اس علت میں یہ دوں احتمال ہیں کہ وہ ممکن ہو یا واجب مگر جب اس پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ علت واجب ہی ہو سکتی ہے ممکن نہیں ہو سکتی کیوں؟

اس لئے کہ وہ علت (جس پر مکانات کی انتہا ہوئی ہے) اگر وہ ممکن ہی ہو تو وہ صبر میں ہیں اور دونوں باطل ہیں (۱) وہ علت نفس جو کہ سلسلہ جیسی سلسلہ مکانات خود اپنے لئے علت ہو رہا اس سلسلہ کا نفس منہج ہو رہے سلسلہ کی علت ہو یا پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس میں ایک شئی کا خود اپنی ذات کے لئے علت بننا لازم آ رہا ہے جیسی نفس جو کہ علت ہے خود نفس جو کہ علت بن گیا ایک ہی شئی علت ہے اور وہی منہج ہے اور ہر کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ کوئی شئی اپنی ذات کے لئے علت ہو یا جو شے ذات اس لئے ذات کے لئے علت ہو یا اچھا کہ ہے کیونکہ اس میں تقدم النفس علی غلبہ لازم آ رہا ہے اور تقدم النفس علی غلبہ

و باطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے۔

**سوال :-** یہاں مقدمہ شئی علی نفس کیسے لازم آیا؟ **جواب :-** اس لئے کہ یہاں علت اور معلول دونوں واحد ہیں حالانکہ علت ہمیشہ معلول سے مقدم ہو کر رہتی ہے اور معلول علت سے ہمیشہ تاخیر ہو تا ہے تو علت ہو چکی ہو تب سے اس شئی واحد کا مقدم ہونا ضروری ہے اور معلول ہو چکی ہو تب سے اس کا موخر ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات قطعی محال ہے کہ ایک شئی ایک دفعہ مقدم ہو (علت ہو چکی بنا پر) اور دوسری شئی موخر بھی ہو (مستلزم ہو چکی ہو تب سے)۔

اس پوری تقریر سے یہ بات واضح ہو چکی کہ پورے سلسلہ ممکنات کا اپنی ذات کیلئے علت ہو، محال ہے یہ پہلی صورت ہے اور صورت ثانیہ بھی باطل ہے یعنی سلسلہ ممکنات میں سے سلسلہ کا بعض تہہ پورے مجموعہ کی علت ہو کیونکہ اس میں یہ بات لازم آئے گی کہ ایک شئی اپنی علتوں کی علت ہو اور خود اپنی ذات کی بھی علت ہو محو صورت ثانیہ میں وہ خرابی لازم آئے گی کہ اپنی ذات کی علت ہو (۱۵) اپنی علتوں کی علت ہو اور یہ بظاہر ناممکن ہے باطل ہے شئی کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا لے لازم آئے گا، تو وہ اس طریقہ پر لازم آئے گا کہ وہ بعض جو علت ہے مجموعہ کیلئے وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے تو وہ جس طرح مجموعہ کے دیگر اجزاء کیلئے علت ہو گا اسی طریقہ پر خود اپنی ذات کیلئے بھی علت ہو گا اور کسی شئی کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا باطل ہے جس کی تکمیل ابھی آپ کے سامنے پیش کی جا چکی ہے تو صورت ثانیہ میں تحقیق ہو چکی اور خرابیوں میں سے پہلی خرابی معلوم ہو چکی۔

**صورت ثانیہ :-** دوسری خرابی :- لازم آ رہی ہے کہ سلسلہ ممکنات کا بعض حصہ اپنی علتوں کے ساتھ ہو گا یہ خرابی کیسے لازم آ رہی ہے؟

اپنی علت کیلئے علت ہو، اس طریقہ پر لازم آ رہا ہے کہ مجموعہ کا ایک حصہ علت ہے بقیہ و سب تمام اجزاء کے لئے اس کو نہ وہ حصہ جو علت ہے وہ ممکن ہے کہ کوئی پوری بحث کو ممکن ان کر عمل رہی ہے اگر واجب تسلیم کر لیں تو کوئی خرابی ہی نہیں بھی البتہ اس علت کیلئے بھی ایک علت ہونی چاہئے اس کے ممکن ہو چکی وجہ سے اور اس جزو دونوں کی علت اس مجموعہ سے ایک جزو ہو گا اور ایک جزو دوسری بات جس کے لئے وہ جزو اول علت بنا تھا تو یہ بات لازم آگئی کہ جزو اپنی علت کیلئے علت بنا، اب اسکو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ اگر اہل علت ہے بارہ شمار چھانو کیلئے اب جو چھانو بھی ممکن ہے اس لئے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ کوئی علت ہو جو اسکو جو دیتے اس سے اس کی علت اس سلسلہ میں ایک کو چھانو کے اور وہ مثال کے طور پر بارہ سے ہو چھانو کے بارہ علت ہے الٹ کیلئے وہ الٹ ہو، کیلئے علت ہے کوئی (۱۶) اپنی علت (الٹ) کیلئے علت ہوئی۔ پس اب یہ بات سمجھیں انکی ہوگی کہ شئی اپنی علت کے لئے علت کیسے ہے گی۔

اور :- بات کہ شئی اپنی علت کیلئے علت ہو نا چہ صورت میں صورت ثانیہ میں جو ذکر و خرابیاں لازماً

آئی ہیں اس لئے معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ پوری تقریب سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سلسلہ ممکنات کی علت مبرن واجب ہے نہ ممکن اور نہ متعین (مکمل)۔  
اس تقریب میں دوسریں ثابت کی گئی ہیں، دہا، اجمال، تسلسل (۲) اثبات واجب الوجود غالب شاید اس مسئلہ کی تمام تفصیلات سمجھیں، لگتی ہوں گی اور اس لئے مسئلہ کی طول، مختار کر رہا ہے۔

ومن مشہور الاولیٰ فیہ ان التعلیق وهو ان لغرض من المعاول الاخریٰ الى غیر المعاول  
جہلت ومقیدہ بواحد مثلاً الى غیر العکایہ جملۃ اخرى ثم لظہر الجملة بان  
یجعل الاول من الجملة الاولیٰ بازاء الاول من الجملة الثانیۃ والثانی والثانی وکلم  
جزا فان کان بازاء کل واحد من الاولیٰ واحد من الثانیۃ کان الثانیۃ کل واحد وهو  
محال وان لم یکن فقد وجد فی الاولیٰ ما لا یوجد بازاءہم شرعاً الثانیۃ فتنقطع الثانیۃ  
وتناهی دینہم من قضاہی الاولیٰ لانہا لا ترید علی الثانیۃ الا بتدریج مثلاً والزائد علی  
غیرہم مثلاً ہر قدر در مثلاً لا یكون مثلاً علی الطریقۃ۔

## ترجمہ

اور ابطال تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے پہلی یہی تعلیق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم معلول کو فرض  
لائی انہا پر ایک مجموعہ فرض کریں پھر ہم دوسریں مجموعوں کو تعلیق کریں اس واقعہ پر کہ جو  
اولیٰ کے جز اول کو جو جز ثانیہ کے پہلے جز کے مقابل کر دیں اور دوسرے کو دوسرے کے سامنے اور ایسے ہی کرتے  
چلے جائیں ایسے مجموعہ اول کے ہر ایک کے مقابل ثانیہ میں سے کوئی نہ آئے گا۔ یہ تو ناقص مثل زمانہ کے  
ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر نہ ہو تو پہلے مجموعہ میں ایسا جز پایا گیا کرتا ہے کہ اس کے مقابل میں کچھ نہیں پایا جاتا۔  
تو جو جز ثانیہ منقطع ہو جائے گا اور مثلاً ہی ہو گا اور اس سے پہلے مجموعہ کا مثلاً ہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ وہ  
(میں اول مجموعہ) زمانہ نہیں ہے ثانیہ پر جو مثلاً ہی مقدار کے ساتھ اور جو مثلاً ہی پر مثلاً ہی مقدار کے ساتھ زائد ہو تو  
وہ یقیناً مثلاً ہی ہوتا ہے۔

## تشریح

مقابل میں بھی اجمال تسلسل پر دلیل پیش کی جا چکی ہے مگر وہ دلیل بھی خود نہیں اثبات واجب ہو جاتی  
اشارہ مذکور متنی شارح نے اس کو وضاحت فرمادی تھی یہاں سے شارح مستقلاً دلیل پیش فرماتے  
ہیں بطریق تسلسل انکل اسم اکثر اس دلیل کو زبان تعلیق سے موسوم کیا گیا ہے۔

جس کی تفسیر یہ ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ سبب آخری معلول (جو کسی کے لئے علت نہیں اور سبب آخری ہے اسے  
ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لائی انہا پر چلا جائے اور معلول آخری سے پہلے جو معلول ہے یعنی جو معلول آخری علت ہے  
اس کا ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لائی انہا پر چلا جائے تو اگر یہ مجموعہ پہلے مجموعہ سے ایک جز پہلو ہے یہ مجموعہ









وجہ یہ ہے کہ قدرت کا خلق تو صرف ممکنات سے ہے ممکنات میں نہیں واجبات سے نہیں اور علم کا خلق ممکنات واجبات و ممکنات و ممکنات کے لئے لہذا معلوم ہوگا کہ معلومات مقدمات سے زیادہ ہیں اب دیکھتے شارح نے اس کا کیا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں، وذلک لان معنی لا تلاحظ الا بعد اولہ

واللہ کا اشارہ عدم اور اولہ انقضائے الامداد والمعلومات یعنی معلومات اور اعداد سے وہ دونوں اشکال کے تھے چنانچہ مذکورہ گذر چکے ہیں کہ ہم انکی عدم ثنای کے معنی بیان کرتے ہیں۔  
دوئوں اشکالوں کا مشترک جواب شارح یہ ہے کہ یہ ممکنات یعنی آپ یہاں انسانی سلسلہ کے معنی تو مجموعہ نتائج لامتناہی کے معنی یہ سمجھ لیں کہ اعداد اور معلومات اور مقدمات کا کوئی ایسا وجود ہے جو باطل خارج میں موجود ہو۔ چونکہ یہی حال ہیں اس لئے، مگر مادہ نہیں ہے پھر؟ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ تو دلایا ایسی حرکت نہیں ہے جو عین کمال سے اور انکا تصور نہ کیا ہو سکے بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ یہ تبدیل چیز میں جس حد تک بھی پہنچیں گی اس کے اوپر ان سب کو تصور کیا جاتا ہے اور کیا جاسکے۔ درہرسلک بھی کہنے کا نام نہیں لیتا، بالفاظ دیگر گویا کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ اشارہ موجودات خارجہ میں سے نہیں ہیں اور بدینہ ہیں جو ہر لہذا تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل صرف موجودات خارجہ میں ہی چلتی ہے۔

## تنبیہات

سوال :- برہان تطبیق میں غیر ثنائی کو غیر ثنائی کے ساتھ تطبیق دی گئی ہے مگر یہ تو محال ہے کیونکہ شری قوی و متناہی کی تفصیل سے عاجز ہیں؟

جواب :- تطبیق کے لئے عقل کا حکم اجمالی کافی ہے تفصیل کی حاجت ہی نہیں۔

سوال :- آپ نے تو فرمایا ہے، کان الزائد کالتاساقص؟ یہ تو محال تاویل ہے اس لئے کہ زیادتی اور نقصان تو متناہی کے خواص میں سے ہے۔

جواب :- حضور جانب بدایت و تدریس مجموعوں کی بالقابوت ہے یعنی جانب صعود میں کوئی تفاوت نہیں اور جانب بود میں جب ایک سلسلہ عدد معلوم کے ساتھ متفاوت ہے تو پھر بت کے کو زیادتی اور نقصان متحقق ہے یا نہیں۔

تنبیہ کردار :- برہان تطبیق کو عقل دلیل شمار کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ ان موجودات خارجیہ میں بھی جاری ہوگی جنکا وجود متعاقب ہے جیسے حرکات فلکی اور جمیع کے اندر بھی جاری ہوگی خواہ انکی ترتیب غیبی ہو جیسے علل اور معلومات خواہ ترتیب ظنی ہو جیسے اعداد و ترتیب ہی نہ ہو و لہذا بھی جاری ہوگی جیسے اسلوا اور اس کے متعین کے تو سب کے مطابق نفوس ناطقہ مقررہ ہونگے انہوں نے قدیم بالہوٹا مانا ہے۔

تنبیہ ۲ :- سلسلہ کے ہلال پر محققین نے ادنی و ایسی قائم کی ہیں جو احکام العین میں دیکھے بالہ و اعلیہ

کے طریقہ پر مذکور ہیں۔ رسالہ شمس بارہ فرسے کے آخر میں ملحق ہے۔ ملفوظات فقہ الامت علیہ پر جو ترمین و ملیوں کا ذکر ہے وہ شاید ناقل یا مرتب کا نسخہ ہے بلکہ ماہوں و لیلیوں وہاں مذکور ہیں۔ انھیں اس سے انید برہان تفسیف ہے جسکو ہم نے شرح علم میں مبطلہ سے بیان کر دیا ہے۔

**تعلیق (۳۰)**۔ شارع نے جو طرز جواب اختیار فرمایا ہے اس میں ایک ہے مکتوب بات یہ ہوئی کہ لاتناہی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ لاتناہی فعلی، ۲۔ لاتناہی لایفقی، اول کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شیء بالفعل عدم بہایت سے مستصفت ہو اور نفس ظہری میں اس کی نہایت نہ ہو، اور ثانی کا مطلب یہ ہے کہ بالفعل تو اس کی عدم نہایت ہو لیکن عقلی طور سے اس کا وہی مستہا نہ ہو بلکہ اس سے اوپر کا قہور جائز ہو قسم اول کا تسلسل محال ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا عمل ہے اور قسم ثانی کا تسلسل جائز ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا عمل نہیں ہے اور اعداد و معلومات اور مقدرات باری قسم ثانی میں داخل ہیں لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا اور بات اس طرح پختہ ہو جاتی۔

**تعلیق (۳۱)**۔ ہم یہ معلومات و مقدرات و معدودات جن کا خارج میں وجود ہے وہ تو متناہی ہیں اور اب یہ تینوں چیزیں برہان تطبیق کے جریان کا عمل ہیں، اور ایک ہے اعداد و محض یعنی مراتب عدد اور ظہری باری اور قدرت باری معدودات سے اور مقدرات اور معلومات سے منفک ہو کر یہ لاتناہی ہیں، البتہ دیگر نفس اعدا لاتناہی ہیں مگر جن معدودات کے ساتھ اس کا تعلق ہو گا وہ متناہی ہوں گے اور عظم و قدرت باری نیز معلومات کے تعلق کے اور نیز مقدرات کے تعلق کے لاتناہی ہیں البتہ مشققات متناہی اور مجھ و وہیں کوئی موجودات ظہریہ میں سے ہیں۔

**سوال**۔ ذات باری اور اس کی جملہ صفات لاتناہی ہیں وہاں برہان تطبیق جاری ہوگی یا نہیں؟  
**جواب**۔ نہیں سوال کیوں؟ جواب ایک خود ہے جو شارع نے پیش کیا ہے۔

**جواب**۔ برہان تطبیق کے جریان کے لئے تکثر چاہئے اور مذکورہ ذات و صفات میں لاتناہی کے باوجود قواعد سہایت ہے اسلئے برہان تطبیق کے جریان کا عمل نہیں ہوا۔

**سوال**۔ تسلسل کا بطلان ممکن اور فلاسفہ کا اختلافی مسئلہ ہے یا اس کے بطلان پر فرقین کا اتفاق ہے؟  
**جواب**۔ تسلسل بلا خارج باطل ہے بہت فرقین کے یہاں یکو چہر میں مستثنیٰ ہیں۔

**سوال**۔ ممکن کے کس کا استشاد کیا ہے؟  
**جواب**۔ ذات و صفات باری کا جن کا غرض متناہی ہونا مذکور ہو چکا ہے۔  
**سوال**۔ کمال کیا خیال ہے؟  
**جواب**۔ کمال میں سے بعض نے تسلسل باطل کو جائز قرار دیا ہے جو ہمارے نزدیک باطل ہے نیز انھوں نے حرکات اور اسفوتے نفوس نافذ کو لاتناہی یا موزع نامیت

**سوال**۔ ذات و صفات کے غیر متناہی ہونے پر کیا دلیل ہے؟  
**جواب**۔ اس لئے کہ متناہی اس کی ذاتیت اور نقصان کو مستلزم ہے اس لئے لاتناہی تحقیق ہے۔

**سوال**۔ ان میں برہان تطبیق وغیرہ کیوں جاری نہ ہوں گی؟  
**جواب**۔ اس لئے کہ کتبہ و ردائے حرکت

میں جب وہ حرکت کو قبول ہی نہیں کرتا تو حرکت اسکو کیسے مارا، اور اگر وہ حرکت قبول کرتا ہے تو اس وقت کے اس وقت کا ہونا۔  
 نہیں ہو سکتا۔

**سوال** بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر مٹا ہوا ہے تو اس کے وسیع ہو گیا ہے یا نہیں ہے؟  
**جواب** یہ مسألت سے دور فریقین کے اقوال ہیں، ایک کا اعلان تختہ سے اپنے وقت کی گت گتیاں ہیں۔



والا حیدر یعنی صاحب الکمال واحد ولا یملک ان یصدی مفهوم واجب الوجود الا شے ذات

والحدیث

دعوت ہے مودود المرتبہ ہو ایک سے پہلی عالم ایک ہے اور ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا دوسرا عالم ہو جسے ممکن ہے کہ ایک ذات پر ہے۔

**ترجیہ**

جب عالم سے بات ثابت ہوگئی، عالم کا پیدا کر دیا گیا ہے اور اس میں تفصیلی مدلی شکیہ ہے  
 ماننے والے ہیں یہ عالم سے صفات کا بیان ہے یہ پہلی صفت ہے کہ ذات باری کی جگہ اس کا

**تشبیہ**

کوئی شریک نہیں، ذات میں اور نہ صفات میں، مانو میں اشارہ کرتا ہوں کہ اولاً جو کہ مطلب ہے کہ صاحب عالم  
 و صریح دلائل ہیں اسے شاربہ یوں فرمایا، چاہے میں کہ منطق کی کتابوں میں اسے پڑھا ہو کہ اگر نہ ہو کہ اس  
 میں عقل پر فہمی دیکھ کر نہیں پرہیز و ترس، اسے یہ تو اسکا کئی کہتے ہیں دورہ فرمائی پھر وہاں عقل کی ترس پر  
 حدیث کو جائز قرار دے کسی اس کے آزاد کا یا باجاء اسطرح لفظ یوں ہے میں فہم واجب الوجود اور کبھی سرحد  
 افراد ممکن ہوتے ہیں مگر اپنے نہیں ہوتے جیسے عقدا اور کبھی صورت ایک، یا دیکھئے امکان جس کے ساتھ جیسے  
 شمس اور کبھی افراد کثیر مرتبہ میں مگر کبھی شتائی ہوتے ہیں، کہ ایک عبادہ صفت ذات ہے اور کبھی غیر  
 متقار ہوتے ہیں، بعض حکماء کے یہاں یہ دنیا، طبع و عیب یہ تفصیلات میں نہیں کرتے کہ تو شمس کے کو کم کا  
 مطلب ظاہر ہے کہ مفہوم واجب الوجود اگر کوئی ہے مگر اس کا صمدی صفت ذات، یہی ہے کسی اور پر فہم صمدی  
 نہیں ہے کہ اگر نہ میں کا امکان ہے بلکہ فریق صمدی اس کا کہ قیاس ہے اس پر شکال ہو جائے کہ تو شمس ہم  
 شریح مسلم علوم میں کر چکے ہیں۔

والشہور فی ذلک بین التکامیل وہاں القایۃ المشراب، ہوا، نقای لو کو ک فہم  
 الہیۃ، لا اللہ فہم کذا و تعریفہ استلزاماً ممکن الہیۃ ان وہاں یلیعما تعالیٰ بان یوجد  
 احدہما حرکت زید والاخر سو متلاان کوا منطفا فی ضہ امر ممکن والذائق الارزاق

بکس منہما و نفسہ، اذ لا یفکد بین راد قلیتین بل یلین المراد بین وجہ امانین بمعنی الامان فی معنی  
الضمان ان لا یفکد عجز احد، ولما هو امانہ الخدوش والامکان المعانی من غلبۃ الخیر  
والقدوم مستلزم لامکان الفائدۃ المستلزم للمعانی فیکون معاذراً۔

## ترجمہ

اور مشہور اس کے متعلق زہنی ثبات و حدیث میں (مستغنی) کہ در میان وہ ربان تمام ہے  
جس کی جانب اللہ تعالیٰ اس نواہی سے اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ اس کے نزدیک  
معبود ہوئے اللہ کے علاوہ تو البتہ یہ دونوں خاصہ ہو جائے (وہ جمع ہو جائے) اور اس دلیل کی تقریر ہے کہ  
اگر وہ معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمام بھی ممکن ہوگا یعنی ایک کا دوسرے کو روکنا اس طرح ہرگز نہیں  
ہے ایک تو یہی حرکت کا زور کہ وہ دوسرے اس کے سنوں کا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی نفس  
اہم ممکن ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ (اور ممکن ہے) اس لئے کہ  
وہ رادوں کے درمیان کوئی تسمان نہیں بلکہ نقصان و دیر اور اس کے درمیان سے اس وقت میں یا تو دوسرا  
بائیں یا بائیں ہو کر یا تو دوسرا بائیں یا بائیں ہوں ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا  
اور یہ حدیث اور امکان کی علامت ہے۔ سنہ ۱۲۸۰ھ میں اس اعتبار کا ثابہ ہے تو خود مسئلہ ہے اس امکان  
تجاربہ کوئی نیا بات نہیں ہے بلکہ وہ حال ہوگا۔

## تشریح

اثبات توحید کے سلسلے میں ہر دلیل میں اشتکاف مشہور ہے اس کا نام برہان ثانی ہے۔  
برہان ثانی کی توفیق اس کی تشریف میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس قدر کہ نام ہے  
جس کو اثبات توحید کے متکررین توحید کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے اور چونکہ اس میں ایک مخصوص قسم کا رکنا  
اور کاٹ دینا دکھایا گیا ہے اس میں اس کا نام برہان ثانی رکھا گیا ہے۔  
برہان ثانی کی تفصیل۔ اگر دو خداؤں کا فرض ممکن ہو تو ان دونوں میں عارۃ تمام ہوگا جس ایک  
دوسرے کی مخالفت کرے مثلاً ایک مذہب کو مان رکھنا چاہے گا اور دوسرا چاہے گا کہ یہ حرکت کر رہے ایک باقی  
برہان کا رادہ دے گا تو دوسرا نیز اسے کا رادہ کرے گا۔

اب دوسری بات یہ کہ اول یہ کہ دونوں کا رادہ عرض وجود میں آجائے یعنی سکون زید حرکت زید دونوں  
موجود ہوں یا نہیں بھی ہوا نہ بھی ہو دوسرے یہ کہ ایک کا رادہ دوسرے کے رادہ پر غالب آجائے۔  
یہ بات بالکل برہنہ ہے کہ پہلی صورت قطعی باطل اور محال ہے کیونکہ اس میں اجتماع خدین ہے اور  
اگر دوسری صورت ہو تو اس میں ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور نادر خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر حدیث و  
امکان کی علامت ہے اور ظاہری ہو سکتا ہے جس میں ہر عجز و امتیاز کا ثابہ نہ ہو۔ خدا کلام دونوں صورت  
میں سے جو بھی صورت مانی جائے وہی حوالہ ہوگی وجہ سے باطل ہے اور باطل کا مستلزم خود باطل ہے پس نہ

نیزت کو کر۔ لہذا فرمایا کہ مجبور ماننے سے الزام نہیں اس کو خود کو متعارف اور توہین کا اثبات ہو گیا۔

وہذا القمیل ما یقین ان الحدیث ان لحدیثیہ علی مخالفتہ الاصلیہ لزم عجزہ وان قدر لزم عجزہ الاصلیہ۔

ترجمہ

یہ مختصر ہے اس کی چونکہ جانب کران دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قائم ہو تو اس کا غیر لازم آئیگا اور اگر قادر ہو دوسرے کا بھی لازم آئیگا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ شران تو لکی جو تفصیلی تقریر میں ہے نہ کہ یہ بعض حضرات نے اسکو اجرائی نہ کہ ایک سبب ہے۔ اس اجرائی کی تفصیل کو بیان کر رہے۔ جمل کی جہانی تقریر یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قائم ہو تو وہ عاجز ہو گا اور اگر مخالفت پر قائم ہو دوسرے کا غیر لازم آئیگا اور اس جہانی تقریر کو بیان کرنے سے امام باقرؑ جس جن کی ولادت مشاعرہ اوقات مشاعرہ ہے۔

وہذا القمیل ما یقین ان الحدیث ان لحدیثیہ علی مخالفتہ الاصلیہ لزم عجزہ وان قدر لزم عجزہ الاصلیہ۔

ترجمہ اور اس تقریر سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں وہ مشکوک اور ہو جائے ہو گا کہ یہ سبب ہے کہ وہ دونوں

تقریر متعارف کے اعتبار سے نہیں یا مخالفت اور مخالفت غیر ممکن ہو اس کے قول کو مسترد ہو سکتی ہے۔

سے باہر کہ دونوں افراد کا صحیح ہونا متصور ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا دیکر حرکت و سکون کا ایک ساتھ۔

تشریح

ایہاں سے شارح یا فرمایا جاتے ہیں اس کے لئے جیسے عرض کے تین اعتراض تھے پہلے یہ کہ وہ دونوں کا امکان ہو گا ذات کہ درمیان متعارف ہو گا اور ہمیں آپ کی بات تسلیم نہیں کہ ان کے درمیان متعارف ہو گا کہ یہ ممکن ہے کہ وہ دونوں جو اتفاق کر لیں اور یہ کام مشورہ سے کریں تو پھر متعارف نہیں یا مانے گا۔ اور جب اتفاق ممکن ہے تو آپ کی یہ دلیل اثبات و دعایت کے لئے کافی نہیں ہو گی کہ شران نے نہ جو جسے متعارف ایک سبب مشکوک کر کیا ہے۔

جو اولیٰ - شران فرماتے ہیں کہ ہمارے سابق بیان سے یہ مشکوک اور ہو جاتا ہے نہ کہ ان کی جہانیاں

کہ عقائد و ترجیح نہیں کیا تھا کہ عرض میں جو اور امکان دونوں طرفوں کا ہے تو پھر جہانیاں دلیل خلاف اصول

ہوگی کیونکہ جواز انفق امکان ثانی نہیں ہے اور اثبات غلبہ میں امکان تعلق کافی ہے وقوع کی حاجت نہیں۔

جواب ثانی: افسوس کہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اپنے بیان ثانی کی تقریر میں کہنے کے لیے ایک حرکت زیادہ کر لیا اور دوسرا سکون زیادہ کر دیا اور دوسری بات میں تعلق کا ذکر کر دیا اور تعلق کی بات درست نہیں کہ ان میں مخالفت و ممانعت لازم نہ کی جاسکتی ہے۔ یہ بات محال کو مستلزم نہیں کی جاسکتی ہے اور یہ محال اجتماع ممکن ہے اور قلع و قمع مستلزم لیسوال محض کی دوسری بات اور آپ کی دلیل تعلق غلط اور تاہم القاب ہے۔

جواب آٹھ: در شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہمارے بیان سابق میں مذکور ہے کیونکہ ہم نے کہا تھا کہ ان کے اندام میں نفسہ امرد ممکن ہے۔ یہ معنی ہماری دلیل کی سیوا ان دونوں چیزوں کے امکان ہے اور ممکن ہے ایک حرکت زیادہ کر دے اور دوسرا سکون کی بات میں اس کے سکون کا سر میں کوئی استعمال نہیں کیجے دونوں کا امکان ظاہر ہے۔

قلی علی الاعیان: اپنے دلیل میں فرمایا تھا کہ ایک معمولی حرکت کا زیادہ کرے اور دوسرا سکون کا، تو ضرور آپ کی یہ بات متنع ہے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ زیادہ کرے سکون اور اس کی حرکت کا ایک وقت اور دوسرا حرکت کی بات قطعی ناممکن اور محال ہے۔ اور اس کو ایک شائبہ سے بھی بچنے کے جس طرح ایک معمولی حرکت زیادہ کر دے کرے اور اس وقت میں سکون کا بھی تو یہ بات بھی بالکل بدیہی الامت و قسبہ الیہ ہے یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت ایک معمولی حرکت کا زیادہ کرے اور دوسرا سکون کا زیادہ کرے پس اپنے اپنی دلیل میں باتوں پر قائم نہ ہے وہ متنع ہے اور متنع پر کسی چیز کی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔ عبارت مذکورہ کے قریب محمولہ اور ان متنع میں یہی امکان مذکور ہے۔

جواب آٹھ: در شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری تقریر میں مذکور ہے جسے کہا تھا "القہارین الارادین" افسوس کہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دواؤں کو ایک وقت جمع ہونا ناممکن ہے البتہ دواؤں میں ایک وقت جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً زیادہ کرے ایک ہی وقت دلی اور کثیر جانہ کا زیادہ کرے سب سے مکرر دلیوں میں جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایک ہی وقت دلی بھی چل جائے اور کثیر بھی اسی کو شائبہ فرمایا تھا "انقادین الارادین بل بین لہم دین" تو یہ بات صحیح میں آتی تو اعتراض نہ ہو گا کیونکہ ہماری دلیل کی بنیاد اجتماع ارادین پر ہے اور یہ بات ممکن ہے اور جب یہ بات ممکن ہے تو اس پر بعد دلیل کی بنیاد رکھ کر صحیح ہو گا کہ امکان ہے۔ یہ تینوں اعتراض برائے ثانی تعلق کی تقریر پر رکھے گئے جن کا جواب در شارح نے دیدہ و وارن اور اصول کے متعلق کہہ دیا سب کے سب ہماری تقریر سے دفع ہو جاتے ہیں جن کی تفسیر آپ سماعت فرما چکے ہیں۔

وَأَعْلَمَاتٌ قَوْلُهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ الْكَافَّةِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْكَائِنَاتُ عَادِيَةً عَلَى مَا هُوَ إِلَّا أَنِّي بِالْغَطَايَاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّوَالُفِ وَالْإِتْقَالِ عِنْدَ تَعَدُّدِهَا كَمَا تَعْلَمُونَ بِمَا أَشِيرُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ سَوَّاهُ بَعْضًا

## ترجمہ

اور جان تو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان لو کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک عالم ہو اور ملازمت عادی ہے جو غلط بات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے قدر کے وقت تمام اور نیک بات کے لیے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ولعل بعض علی بعض سے اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ اور یہ بات سمجھنے کے لیے کہ خطبات کسے کہتے ہیں؟ صاحب سرفراز ہے "وہ وہ مؤلف من القبول" الماخوۃ من حسن الظن فیہ ثم قال والغرض منہل احکام نافعة او ضارة فی المعاش والمعاد کما فصلہ الخطباء (وقد فصلتہ فی شرح السلم)

## تشریح

ماخوذ و مگر خطبات بالغرض اس کی اس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو بادی زری میں عادی ملازمت کے نزدیک مسلم ہوں اور یہ مفید ظن ہے کہ مفید یعنی اور اس کو خطبات اس لئے کہا گیا ہے کہ سکو خطاب اور واقعین اپنے خطبات میں استعمال کر سکیں۔

حجت اقبال علیہ السلام اس سے مراد وہ ہیں جن میں ہر ایک کی خدمت تظہیر ہے۔ ملازمت عادی۔ ملازمت یعنی کے مقابلہ میں اولیٰ گاہ ہے۔ اولیٰ کا مطلب یہ ہے کہ تعداد الہیہ اور فساد لازم و ملزوم نہیں البتہ عادی ایسا ہو جاتا ہے ہونا ضروری نہیں ہے اور ملازمت یعنی کا مطلب یہ ہو گا کہ تعداد اور فساد لازم و ملزوم ہوں مختلف نہ ہو سکے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ شارح یہ کیسا جلتے ہیں کہ آیت مذکورہ حجت اقلیٰ ہے قطعی نہیں اور تعداد الہیہ اور فساد کے درمیان ملازمت عادی ہے یعنی نہیں اور یہی طریقہ خطابت کے ساتھ ہے اور فرمان زری ولعل بعض علی بعض سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتے تو ان میں مخالفت پائی جاتی اور ایک دوسرے پر غالب آجاتا تو یہ معلوم ہو لکہ تعداد کے لئے فساد اور غالب عادی ضروری اور لازم نہیں ہے اور خطبات کے مناسب بھی یہی طریقہ ہے کیونکہ سامع انھیں باتوں کو عموماً اچھی طرح سمجھتا ہے جو اس کے سامنے عموماً پیش آتی رہتی ہوں کیونکہ وہ ایسے ہی امور سے کسی مستر یا مستحق سے اس کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہے تو اشارہ نے اسی قسم کی دلیل پیش فرمائی تاکہ الفت و انسیت کی وجہ سے وہ اسکا انکار نہ کر سکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ دلیل ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔

## تنبیہات

مستوفی: یہ کلامہ سعد الدین لغزازی نے کہیں قریب بات کہی اور براہین خیرانیہ کے تحت قطعی ہونے سے انکار کر دیا کیا یہ کفر نہیں؟

جواب :- ہر مومنوں کے بعض حصہ میں ہے۔ یعنی عام اور خاص کی یہ ہے۔ یعنی خیر الخلیفہ کرمانہ الخلیفہ  
علاوہ برائی محنت نشین کی ہے اور اس نصیب کو فرزند دہشہ پھر، لیکن تحقیق غلط ہے اگر ایسے شخص کو  
جہاں انہیں کم کو فرہوں کے قوانین کا کیا نام ہو گا کہ وہ حق اسلوب قرآن کو نظر نہ آئے جو ہرگز بغیر تقدیر  
فرماتے سناہ صاحب نے بھی الفاظ انہیں میں اس پر رکھا، کیا ہے، تو مومنوں کو جو وصارح اور اس میں دین کے  
مکلف ہیں تو وہ دینی ہو گا کہ قرآن کریم میں ہے اسے اسلوب خود مکتوبہ گفتگو سے جو ان کی حقون پہنچانی  
ہوں جسکو عوام و خواص سب سمجھ سکیں اور ان سے اہل دینی حاصل کر سکیں اور انھیں جو دین کی بات ہے نہ  
حق تعالیٰ سمجھ سکیں تو حکمران اعلیٰ عقل کے مطابق ہیں علامہ کے فرمان کی کسی غلطی کے انت کا یہاں فوت  
ان کی بات مگر بنی امت اسلام کے اعتبار سے جو حق تعالیٰ نے مقرر کیا ہو، لیکن اس کو بنی دین اور اہل حقین ہی سمجھ سکتے  
ہیں، اہم نوآئین داری کے متعدد آیات میں اسلوب بیان قرآنیت راہت غلطی غلط ہے اور خود میں  
سب سے مگر یہ طریق شادیہ حق تعالیٰ پر مشتمل ہے لہذا اگر تارخ حاضر پر حق آئی ہو، مگر اس میں کیا ہو گا  
سوائے اس کہ تو یہ کہ یہ دین باطنی کی ہے جو ہر جوابیت بد میں ہر انسان کو یہ دین ہے جسٹار میں چٹ  
فوریہ میں اس کے لیے اس پر ان تارخ آیات مذکور میں اسٹار دے۔

وَالْأَقَانُ أُرِيدَ الْقِسَادُ وَالْفِعْلُ أَيَّ خَرُوجُهُمَا عَنْ هَذَا النِّظَامِ الْمَشَاهِدِ فَمَجْرَدُ التَّخَرُّجِ  
بِغَيْرِ تَرْجُمَةٍ لِمَجْرَدِ التَّخَرُّجِ عَنْ عَوْدَةِ النِّظَامِ وَإِنَّ أُرِيدَ كَمَا مَعْنَى الْقِسَادِ فَتَدْوِينُ عَلَى النِّظَامِ  
بَلْ التَّصَوُّرِ شَاهِدَةٌ بِظَرْفِ السُّبُوتِ وَدَفْعُ هَذَا النِّظَامِ فَكَيْفَ يَكُونُ مِمَّا لَا يَحْتَوِي

**ترجیہ** | ورنہ پس اگر اور دہ کیا جسے زندہ ہوئے، انسان با عقل کا یعنی ابن جوزی کہ کبھی جانا اس نظم میں مشابہت کو محض بقدر و امکان سے غور نہیں ہے اس نظام پر اخلاق کے جوان کو جو ہے اور اگر ادا کیا جائے اماکن فی کونانوس سے انتقاد پر کون دین میں ہے مگر فقہوں میں شاید اس آسانوں کے نیچے جانے کے سلسلہ میں اور اس نظام کے انتہائی جانے کے سلسلہ میں جو فیضانِ عینا ممکن ہو گا۔

**تشریح** صاحبِ نیراس و آگہ کے تحت فرماتے ہیں ایمون لو جیوعل الحجة ظنیة والما لازمة عادیة بل جعلت الحجة قطعیة والما لازمة عقیدة اور یہی قریر کو فیضِ نصیب ہے کہ آیت مذکورہ تحت اناخیر وزلیہ ہے اور تعددِ کافرا کو مستتر مہمونا غدا ہے تو اگر کوئی شخص یہ سمجھے کہ تو ہم تو غیر ہوتے تو کون؟ ناخیرہ ظنیہ ہے اور لازمتِ عادیہ ہے ایک تجارتِ نوزک کہ یہ بہت جف فیضی ہے اور ایک کافرا کو مستتر مہمونا غدا ہے تو شارعِ حدیثہ بالا تجارت سے اسی مسئلہ سے ذبح کر رہا ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر آیت کو تحتِ قطعیٰ انا جائے تو ہم زبانِ کریمہ کے کہ تبت لعدونا میں نہ دے پڑا



کیا ہے، فساد بالفعل بالامکان؟

اگر آپ فرماتے ہیں کہ فساد سے فساد بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ خدا ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام اور شکل میں، و تو بدی نہ ہوتے تو تمہاری یہ بات غلط ہے، جسے کہ بعض تصدد فساد بالفعل کو مستلزم نہیں کہہ سکتے تو کی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ وہ باہم اتفاق کر لیں اور موجودہ نظام کے بدلنے پر متفق ہو جائیں تو اب فساد نہیں ہوگا۔

اور اگر تم فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو اس کے اعتبار کوئی دلیل نہیں بلکہ تصور فساد کی دلیل بحکمت موجودہ ہے، فرمایا باری تعالیٰ ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّفٍ لِلزَّيْتُونِ﴾ وغیرہ اور تو واجب ہوگا تو امکان فساد مسئلہ ہے۔

خلاصہ دلیل کا یہ ہو کہ دونوں ہی برابر معتقد کے خلاف ہیں کہ چونکہ پہلے معنی کی صورت میں تصور فساد کو مستلزم نہیں اور ثانی معنی کی صورت میں امکان فساد کے انکار کی گنجائش نہیں، تو تاہم یہ ہو کہ دلیل مذکور کو قطعی قرار دینا غلط ہے بلکہ یہ حجت اقصائی ہے۔

لَا يَقَالُ الْمَلَأَنَّهُ مَرَّةً قَطِيعَةً وَالْمَرَادُ فَسَادُهَا عَدَمٌ تَكُونُ نَهْيًا بِعَنْوَائِهِ الْوُجُوهُ صَحَائِكُ لَا مَكْنَ بَيْنَهُمَا تَمَازُجٌ لَا فَعَالٍ لَهَا فَانْهَى بَيْنَ أَحَدِهِمَا تَعَاظُمٌ بِوَجْهِ مَعْصُومٍ لِأَنَّهُ قَوْلُ امْكَانِ الْعَالَمُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعَدَمَ تَعَدُّدُ الْمَلَأَنَّهُ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ انْقِصَاءَ الْمَعْصُومِ عَنْ آتِ يَوْمِ مَعْمُومِ الْعِلَازِ مَرَّةً اِنْ اُرِيدَ عَدَمُ التَّكُونِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ انْقِصَاءِ الْمَلَأَنَّهُ اِنْ اُرِيدَ بِالْامْكَانِ -

## ترجمہ

یہ قرآن میں نہ کیا جائے کہ لازمت قطعی ہے اور ان دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم نہ ہونے کا معنی ظہور میں نہ آتا، مراد ہے اس معنی کر کے کہ اگر وہ صانع قریب کے جائیں تو ان کے درمیان تمام افعال میں تمام ممکن ہوگا تو ان میں سے کوئی صانع نہ ہوگا تو کوئی معصوم ذریعہ نہیں پایا جائیگا اس لئے کہ ہم نہیں سمجھتے کہ امکان تمام معصوم نہیں ہے بلکہ صانع کے عدم تصور کو اور یہ (صانع کا عدم تصور) معصوم کے اعتبار کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ جو اس بات کے لئے لازمیت کو تسلیم نہ کریگا اشکال وار ہو جائے کہ عدم ممکن بالفعل مراد لیا جائے اور اگر ہم کے اعتبار کو تسلیم نہ کریگا اشکال وار ہو جائے کہ فساد بالامکان مراد لیا جائے۔

## تشریح

اشارہ سے پہلے بیان سابق میں فساد کو دو چیزوں میں منحصر کرنا تھا فساد بالفعل اور فساد بالامکان تو مراد یہ ہے کہ فساد کے اشکال فساد کے مذکورہ تفسیر پر کیا گیا ہے۔

اگرچہ واضح ہے معترض کہ ہے کہ فساد سے نہ تو فساد بالفعل مراد ہے اور نہ بالامکان، بلکہ فساد سے مراد عدم ممکن ہے (یعنی عدم وجود و استیوات و الما و شیں) اور آیت کا مضمون یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہوتے تو زمین و آسمان کا ممکن



ترجمہ

**ترجیحاً** پس اگر اور اہل کفر کو کامقنی زمانہ ماضی میں مالی کامقنی ہونا ہے اور اس کے اعتبار سے ایک قوم مہیں دیکھو (فرمان باری کوکان اور) اگر دولت کو اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں نہ ہو کامقنی خود کے مقنی ہوئیے ایک ہے، ہم جواب دینگے جی ہاں یا اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کسی استعمال کیا جا تا ہے یہ کہ کفر اور اسلام کی کشمکش کے اعتبار پر اس شرط کے اعتبار پر نہ ان کی تعلیم برطانت کے بغیر ہے ہمارے اس قول میں کوکان العلم قدیمہ کوکان علم متغیرہ اگر عالم قدیم ہونا تو غیر متغیر علم اور اس بات اسی تعلیم سے ہے اور بعض اذہان پر مشتبہ ہوا ہے وہ استعمالوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ تو غلط واقع ہوا ہے۔

تشیو

**تشریح** اس عبارت میں شارع دواقرض کر کے ان کا جواب دینا چاہئے جس اور اس میں شیخ ابن کاجیٹ پر سخت تنقید کی ہے۔ غرض اصرار کا حاصل یہ ہے کہ کوئی قرضہ اس کے انتہار کیلئے اول شرط کے متعلق ہو چکے سبب زمانہ ماضی میں اب یہاں دو دروازے لازم آتی رہا، مقصود یہاں اقرار دے رہے اور یہاں کچھ لوگ وضع کے مطابق قرضہ کا انتہار بول رہے حالانکہ مقصود ثانی کا انتہار نہیں بلکہ اولی کا انتہار ہے۔ دس دوسری قرضی یہ لازم آتی کہ کوئی قرضہ کے انتہار کے لئے زمانہ ماضی میں اول کے متعلق ہو چکی ہو جسے زمانہ ماضی میں حالانکہ ہمارا مقصود قرضہ کا مقصود انتہار ہے نیز کسی نہانہ کی تہیکہ یہ دو دریاہاں یہاں لازم آتی ہیں جسکو چھلے دواقرضہ سے تعبیر کیا ہے۔ شارع نے قائل ہے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا اقرار اصرار سے کہے لیکن یہ تو کہ کوئی قرضہ ماضی میں عرقا اس کو دوسرے ماضی کے لئے بھی استعمل کیا جاتا ہے یعنی جواز کے متعلق ہو چکے سبب انتہار شرط پر استدلال کر چکے ہیں، نیز کسی زمانہ کی تعیین کے لئے اس ماضی کے انتہار سے مذکورہ دو دروازے اصرار ختم ہو گئے اصل مقصود بھی ثابت ہو گیا یعنی انتہار شرط (انتہار نقد) اور نہ نقد کی تعیین بھی ختم ہو گئی تو آیت مذکورہ سے یہی قائل ہے کہ کوئی قرضہ ماضی میں استعمل کیا گیا ہے، شارع فرماتے ہیں کہ بعض اربابان پسینی ابن حاجب پر یہ فرق واضح ہے جو اسکا تو اس لئے کہ اس کا یہاں لکھا ہے جسکو شرح نے خط سے تعبیر فرمایا ہے۔

ایک وہم کا زلزلہ۔ شائع کی عبارت قلم اعمیٰ سے غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شائع کرنے والے جو شخص بیان کے ہیں وہ خلافت امت اور خلافت عرب سے اور آیت میں لکھو معنی ثانی کیلئے استعمال کرنا خلاف قیاس ہے مگر محقق نے شرح التلخیص کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے کہ معنی ثانی خلافت قیاس میں نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال بھی اہل بدعتوں کے یہاں کیا جاتا ہے اور اس کے حق میں کما ص شرح التلخیص نے یہ بھی لکھا ہے کہ قبیح اور غلطی کے بعد جس بات میں کسی ثانی کا استعمال اولیٰ معنی کے اعتبار سے اگر کم ہے مگر استعمال اس کا بھی کیا جاتا ہے اور اہل سنت استعمال ثانی کو بھی امور عرب میں بطور استدلال مذکور کے پیش کرتے ہیں مثلاً بولا جاتا ہے تو کلان نیز فی السبلہ وغیرہ جملہ اقوال انتقاد ثانی سے انتقاد اول پر اسناد کیا گیا ہے یعنی یہ جو کچھ ہمارے حلق میں نہیں ہے اس لئے معلوم ہوا کہ شہر میں بھی نہیں ہے پس معلوم ہو کہ استعمال ثانی بھی مستقل ہے مگر کم اور غالباً

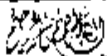
شاید تم نے اسی لیے قد یسٹن کا الفاظ استعمال کیے ہوں۔

[illegible]

سوال :- اس میں دوسرے کیا ہوگی جسکا میں حاجت بھی وہی بات فرم رہے ہیں جو علامہ تھارانی نے بھی ہے ؟  
 جواب :- میں حاجت نے کوئی معنی کا اٹھار کے دوسرے معنی بیان کئے ہیں اور شارح نے معنی استغاثہ اور استغاثہ کو الگ الگ بیان کیا ہے اول معنی اصل اخت کے اعتبار سے تحقق نہیں اور ثانی معنی استدلال میں جو حیلہ استعمال بھی ہیں، تو میں حاجت اس فرق کو نہیں سمجھ سکے اس لئے ان پر شارح برہم ہے۔

سوال :- کیا شادی کی تاخیر میں کسی اور عقیقہ کا کلام پیش کیا جاسکتا ہے ؟

جواب :- جی ہاں ، کچھ تحدیدت نہ داخل میں گذر چکے ہیں ، علامہ محمد محمود شرح مسلم فقہوت میں تحریر فرماتے ہیں :  
 اعلیٰ میں اوس معروف شرط موضوع لغت علیہ لثانی یا الاول المنفی المفرد کے الفاظ ہو سکتے ہیں اور لثانی  
 مساوی الاول والاخر فی نفسہ لثانی یا ابتداء الاول فد لایزال علی هذا الاثناء انما یتبع ہذا فیما قبل  
 الاول ملزم و لثانی لازم و انتفاء لا یوجب ابتداء بل لا بد ان یفعل فلو ان انتفاء الاول لای  
 لا انتفاء لثانی ساقط یا یلغی علیہ قسم قد یشتمل فیہ علی الفقد ایضا کما فی الاقبیۃ الاستثنائیۃ  
 فی اتمہ الرحموت ص ۱۰۰ - - - - - دیکھئے محمد العوم نے بھی ابن حاجر پر تنقید کی ہے اور علامہ ابنی بات نقل کی ہے ۔



القد يعرّف هذا التصريح بما علم التراما اذ الواجب ان يكون الاكفاد اي لا ابتداء  
لوجوده اذ لو كان حادثا مطلقا لكان وجوده من غير ضرورة.

**تَرْجُمَةُ**

(دعا شریف) قدیم ہے، یہ آٹھ سو تین سو سال پہلے کی بات کی جسکو لکھا جانا چاہیئے کہ واجب

نہیں ہوتا مگر قدیم میں اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ حادث مسموٰی بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود اس کے وجود کو پہلے ہوتا۔

## تشریح

اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے چند باتیں سمجھ لیجئے :

● واجب اور قدیم مترادف ہیں یا نہیں ؟ ● تساوی کہتے ہیں ایک چیز جس پر عادی آ رہی ہے دوسری چیز بھی اس پر عادی آئے مثلاً حیوان ناطق اور انسان کے دونوں کا مصداق منقول ہے۔ ● حادث کہتے ہیں وہ فہم کی کامیابی میں مستند ہونا مثلاً خود اور جلوس ان دونوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں فقہاء اس کے بعد سمجھتے کہ ماضی کے قول قدیم کے بعد شارع فرماتے پھر نصیر بن ابوالعین الواجب جو گذر چکا ہے اس سے التزام یہ بات سمجھ میں آگئی تھی کہ قدیم ہے یعنی واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا مگر اس کے باوجود یہاں قدیم کی تفسیر کر دی۔

اور واجب سے قدیم جو ناسیطہ معلوم ہو گیا تھا کہ جو ذات واجب ہوگی وہ قدیم بھی ضرور ہوگی کیونکہ قدیم کے معنی آئے ہیں جس کا وہ ہمیشہ سے ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کیونکہ جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ جب وجود کی ابتداء ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ظاہر چیز پہلے تھی بعد میں وجود میں آئی اور جب بعد میں وجود میں آئی تو قدیم نہیں ہو سکتی۔ بحث کا بخیر یہ نکالنا کہ واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا کیونکہ واجب۔ قدیم ہی ہوتا ہے۔ اذالوا جب لا یکن الا قدیم۔

مستند ہے۔ حقیقی وقوع ہے شارع جو بحث شروع کرنا چاہتے ہیں وہ خدا کشیدہ عبارت سے تعلق رکھتی ہے اور غریبی بحث کا دائرہ مدار اسی کشیدہ سے ہے اس کو نوٹ کر لیجئے ہمارا اس ربط کو ذہن میں رکھتے ہوئے بات ختم ہو کر رہ جائے گی۔

حق وقوع فیہ الام بعضہم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنہما لیس مستفہم لقطع بتعابر  
الغیومین وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فان بعضہم علوان القدیم اعتدوا  
الواجب لصدقہ، خصوصیات الواجب بخلاف الواجب فاستلزام لصدق علیہا ولا استلزام  
فی نقد والصفات القدیمہ وانما التفصیل تعدد الذات القدیمہ۔

## ترجمہ

یہاں تک کہ واقعہ ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن برسر  
نہیں ہے، دونوں مفہوموں کے درمیان تغاثر کے بعضی ہوشیاری وجہ سے اور کلام صدق کے  
اعتبار سے تسادی میں ہے تو بعض حضرات اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صادق کی  
وجہ سے واجب کی صفات پر محکمان واجب کے کہ واجب صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیم کے

تقدیم کوئی استعمال نہیں اور محال تو ذوات قدیمہ کا تقدیم ہے۔

**تشیع**

شارح یہاں سے یہ بحث شروع کر رہے ہیں کہ واجب اور قدیم میں کیا نسبت ہے۔ میں احوال ذکر کر گئے ہیں۔ وہ دونوں میں تزاوت ہے، عام و خصوص مطلق کی نسبت ہے (۳) تشیع

کی نسبت ہے۔ اول کے نام کی تصریح نہیں لی اور ثانی کے قائل بعض اشاعرہ ہیں، اور ثالث کے قائل حنفیہ و شریعی ہیں۔ واجب چونکہ قدیم ہی ہوتا ہے اس بنا پر بعض حضرات اس کے ذیل ہو گئے کہ ان دونوں میں تزاوت ہے یعنی دونوں کا معنی میں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں گفتگو تزاوت کے معلق نہیں ہو رہی ہے بلکہ تساوی فی الصدق کے اعتبار سے ہو رہی ہے کیونکہ بیات تو یقینی ہے کہ واجب اور قدیم میں تزاوت نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں تضاد ہے اور تزاوت کیلئے معنی کا اتحاد ضروری ہے کہ جو ایک معنی میں کہ میں کا وجود خاتمہ ہو اور وہ کسی کو ترجیح نہ ہو اور قدیم کے معنی میں کہ میں کے وجود کی انتہاء نہ ہو، پس تضاد دونوں میں تزاوت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہاں تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے یعنی بحث اس بارے میں ہے کہ کیا واجب اور قدیم میں تساوی کی نسبت ہے یا نہیں، اور دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں۔ ۹۔

فان بعضهم عوان القدم ۱۰۔ یہ پہلا مذہب بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی واجب خاص اور قدیم عام ہے اس لئے کہ واجب صرف ذات باری پر لایا ہے ہے اور قدیم کا اطلاق ذات اور اس کی صفات دونوں پر ہوتا ہے۔

۱۱۔ تذاخر۔ اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہو کہ جب قدیم کا اطلاق صفات باری پر ہوگا تو ذرا کا تعدد لازم آئے گا جو محال ہے، اس کا جواب دیا کہ لا يستحال فی القہات القدیم یعنی اگر ذات قدیم کا تقدیم لازم آئے گا محال ہے، اور صفات قدیمہ کے اندر اگر تعدد لازم آئے تو یہ محال نہیں ہے۔

۱۲۔ پہلے مذہب پر بھی تزاوت کے قول پر شارح نے تنقید کی ہے۔ محل تا مل ہے۔ کہوں؟ اس لئے کہ قاضی لا محوری حاشیہ فیالی میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قدما و متکلمین تزاوت بولی کر تساوی مراد لیا کرتے تھے لہذا جن حضرات متکلمین نے واجب اور قدیم کو مترادف کہا ہے وہ سب اس لئے کہ چونکہ ان کی مراد اتحاد مفہوم نہیں ہے بلکہ تساوی فی الصدق ہے۔ اسی وجہ سے شیخ ابو العین نے اسلام و ایمان کو مترادف کہا ہے حالانکہ دونوں کا مفہوم متغایر ہے بلکہ ان کی مراد تساوی فی الصدق ہے لہذا معلوم ہو کہ شارح کا اعتراض بر محل نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کلاما حمید الدین الفریزی ومن تبعہ تصحیح بات

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستلوا على ان كل ما هو قدیم فهو واجب لذاته ہاں اولیٰ لیکن واجب لذاته لکان جائز العدم فی نفسه لبعثناج فی وجودہ الیٰ مختصہ فیہ یكون محدثا اذ لا یخص بالحدوث الا ما یعلق وجودہ بالحدوث شیء اخر۔

## ترجمہ

اور بعض متأخرین کے کلام میں جیسے امام حیدر بن زہری اور ان کے متبعین اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاته وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انھوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب لذات ہوگی اس لئے کہ اگر وہ واجب لذات نہ ہو تو وہ فی نفسه جائز العدم ہوگی تو پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص کی محتاج ہوگی تو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کا وجود کسی دوسری چیز کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔

## تشریح

الفوائد العبدیہ ص ۱۲ پر ہے کہ زہری وہ علی ابن محمد بن علی حمید الغیری النجاشی ہیں۔ سن وفات مختلفہ ہے۔ غیر زہری اور ان کے متبعین نے یہ تصریح کی ہے کہ واجب لذات فقر کی ذات اور صفات دونوں ہیں، ان حضرات نے اپنے اس دعویٰ کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذات ضرور ہوگی کیونکہ اگر وہ قدیم چیز واجب نہ ہوگی تو جائز العدم ہوگی یعنی اس کا عدم جائز ہوگا جس طرح اس کا وجود ممکن ہے لہذا اب کسی شخص کی ضرورت پیش آئیگی جو اسکو عدم پر ترجیح دے کہ وجود میں لائے اور جب ایسی بات ہے کہ اس کے لئے صریح ذکر کا ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ حدیث کے معنی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کے ایجاد پر موقوف ہو بہر حال اس میں اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ جو قدیم ہے وہ واجب ہے اور ان دونوں میں تسادی کی نسبت ہے نہ کہ عموم خصوص مطلق کی جیسا کہ پہلے مذہب والوں نے کہا ہے اور واجب کا اطلاق ذات و صفات دونوں پر ہے۔

شرعاً عرضوا بان الصفات لو كانت اجبة لذاتہا لكانت باقية والبقاء مع فیلزم فیام المعنی بالمعنی فاجابوا بان كل صفة فی باقية بقاء هو نفس تلك الصفة۔

## ترجمہ

پھر انھوں نے اعتراض کیا ہے کہ اگر صفات واجب لذات ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور لذات ایک معنی میں (اور صفت بھی عرض ہو سکتی ہے) تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقاء سے کہ وہ نفس صفت ہے۔

## تشریح

یہ اعتراض اس فرق میں اپنے مذہب پر خود کیا ہے اور خود اس کا جواب دیا ہے۔

افتراض یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ باطل ہے اور جب ہم نے صفات کو واجب لذاتہ مانا ہے تو اسکا بقا بھی ماننا ہوگا تو یہ مسائل بر الگ الگ دو چیزیں ہیں (۱) صفات (۲) ان کا بقا اور اس سے قیام المعنی بالمعنی لازم آ رہا ہے کیونکہ نسبت بھی معنی اور عرض ہے اور اس کا بقا بھی معنی اور عرض ہے۔ پھر اصول سے خود اس کا جواب دیا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ صفات اور بقا بطور علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ بقا بعینہ اسی صفت کا نام ہے یعنی بقا صفت سے زائد کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے جسے کہا جائے کہ وجود الوجود صفت نہیں ہے بلکہ لازماً علیہ صفت ہر شے فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے خیال اور جوت صحت حجت ہے کہ ان لوگوں نے معمولی سی بات کو موضوع بحث بنایا اور اس سلسلہ میں جو بڑی خرابیاں لازم آ رہی تھیں ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی مثلاً تعدد و تجا رب اب آگے شارح کی سینے!

وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتحديد والقول بإمكان الصفات يناقض قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان ينعى عدم السبقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذي ينافي الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بمتأخر الية الفلاسفة من انفسهم كل من القائل بالحدوث الى الذات والزماني وفيه فخر لكت من المتأخرين وسياقنا لهذا ان ساداة تحقيق ان شاء الله تعالى۔

## ترجمہ

اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ جب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہو تو حید کے معنی ہے اور امکان صفت کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوئے تو اگر یہ حضرات یہ کہیں کہ صفات قدیم بل زمان میں سبقیت بالعدم کے نہ ہو نیکی معنی میں اور یہ صحت ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے معنی نہیں ہے تو یہ صحت کا قائل ہوئے جس کی جانب فلاسفہ گئے ہیں۔ یعنی قدیم اور صحت دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور ذاتی کی جانب اور اس کے اندر بہت سے قواعد کو جو رد میں آئے اور ان شارح غریب اس کی زیادہ تحقیق آ رہی ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں ذہب یعنی صفات کو واجب کہنا (کہ نہ لاہ فیہ تشریح) اور صفات آ رہی کو ممکن کہنا (کہ ذہب الیہ القائلون بان القديم اعم) دونوں قول انتہائی دشوار و مشکل ہیں اور دونوں ذہبوں پر اعتراض کے رد کے بغیر چارہ نہیں۔

علامہ تھریس کے ذہب پر جس میں صفات کو بھی واجب قرار دیا گیا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ واجب کے نام و تعدد سے بھی تعدد و جہاں لازم آتا ہے اور یہ تو حید کے معنی ہے، ضروری کی طرف سے اسکا جواب



دیگیا ہے کہ جب تقدیر و جبرانی الحقیقت لازم آ رہا ہے اور یہ جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیگیا ہے کہ ہماری یہ تاویل خواہ مخواہ ہے کیونکہ وحدۃ الوجود پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس میں ذات و صفات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تقدیر و جبرانی ذات کو ال، اور فی صفات جائز ہے بلکہ ملحق و منبث کا اثبات کیا گیا ہے اسلئے آپ کو مشہور و یاد دل ہے کہ لغویاً اہل میں نہ پڑے۔  
فی القول بالانسان الحقیقات الخ۔ مذہب اولیٰ میں یہ کہلایا ہے کہ واجب وحدۃ ذات باری ہے صفات واجب نہیں بلکہ ممکن ہیں اس مذہب پر یہ اشکال درویش کو ممکن ہے کہ کوئی ہے کہ ممکن و واجب اور اس کے قوس کے مطابق صفات باری بھی ممکن ہیں تو انکو حادث مانتے تو وہ صوبہ ہوا کہ صفات کو واجب نہ مانتے کی صورت میں ان کا حدوث لازماً تام ہے و جو محال۔

قد زعموا الخ۔ صفات کو واجب نہ کہنے والے نے وارو شدہ اعتراض سے بچنے کیلئے تو قیوم و زکوٰۃ اس کے دوسرے معنی مراد کیا کہ یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ صفات ممکن ہیں۔

اجمال مذکور کی تفصیل یہ ہے کہ قدیم در حدیث کی دو دو قسمیں ہیں اولیٰ قدیم زمانی، دوسری قدیم ذاتی، قدیم زمانی۔ قدیم ذاتی۔ قدیم زمانی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہوا اسکو قدیم ازلہ کہیں گے۔ قدیم ذاتی جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ حادث ذاتی جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ حادث ذاتی جس پر عدم طاری رہ چکا ہو بالفاظ دیگر مصوبیت بالعدم کا نام حادث ذاتی ہے۔

ابن انووس کا خیال ہے کہ فرماتے ہیں کہ ہم نے صفات کو تو قدیم کہا ہے اس سے ہماری مراد قدیم زمانی ہے یعنی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اور اس سے جو ذرا کہ حادث کہہ سکیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حادث سے مراد حادث ذاتی ہے یعنی محتاج الی الخیر ہیں صفات ذات باری کی طرف محتاج ہیں تو صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آیا لہذا صفات کو ممکن اور غیر واجب کہنا درست ہے لہذا اس سے شارح کا ہمارے مذہب میں غلطی اور غزلی نکال غلط ہے۔

شارح فرماتے ہیں فہو قول مذاہب الیہ اذ یعنی یہ جو جواب دیگیا ہے کہ قدیم اور حادث کی دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی یہ جو بات نہیں ہے کہ جو کہ تو قدیم کا قول ہے ممکن کے نزدیک یہ ممکن نہیں۔ لہذا فلاسفہ کی بات پر محمد کے اگرچہ اس مذہب ثابت کر کے تو قیوم و زکوٰۃ اور تمنا کام، مگر یہ بات یاد رکھ کر الیسا کہ جس حدیث میں ہے تو قدیم و حادث و ترک کرنا چاہیگا اور اس کی ذمہ داری آپ کے صوبہ ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس بحث میں جو باتیں رہ گئی ہیں ان کا تفصیلی بیان چلا جائے گا کہ اس میں یہ بات بتائی جائے گی کہ صفات باری ممکن ہیں یا واجب؟

پورے سبق کا خلاصہ یہ نکلا کہ واجب اور قدیم میں کوئی نسبت ہے بعض حضرات شاعرانہ طور پر بعض مطلق کے قائل ہوئے ہیں ان کے مذہب پر کہ اعتراض و جواب تھا بھرتا بھرتا میری آئے تو باقی کے قائل ہیں۔



اولاً بعد اھتمام الفعل ۾ زائد الف۔ یہی اصل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا آستانہ انداز معنویاً اور محکمہ انداز  
چل رہا ہے اور اپنے ادنیٰ آسمان اور بزرگ پہاڑ، جیسے سمندر، انسانوں کی جھلک اور صبح طرح کی جھنڈات اور  
مخلوقات، عرض کر مضبوط اور حسین نظام میں۔ اس میں انداز محکمہ کو کچھ کر عقل و فیہدہ کرتی ہے کہ اس کا جانا  
کوئی نہ کوئی ہو دوسرے جگہ کے ذوالیہا دلیہا ہو گا کہ وہ ایسی ذات ہو گی جن میں تمام خوبیاں ہوں گی جو کہ  
پہلی چیز کو کچھ کر ہم یہ فیہدہ کرتے ہیں کہ اس کا زمانہ، آستانہ، بہادری، عظیم ہو گا تو اسی طرح اس منسوب نظام کو  
ذوالیہا ایسی جملہ خوبیاں اور کمالات کا خاص ہو گا۔ اس میں صفت حیات بھی ہوگی اور علم و دین اور فیہدہ اور زادہ  
و قدرت سبھی کچھ ہوں گی۔ نہ نگر۔ یہ چیزیں نہیں تو آستانہ نظام ایک سکندری قائم نہیں رہ سکتا۔

علی اس جہد ادا ہوا۔ پھر دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اسے نبی کی کوششوں سے منہ ہٹ سنبلا، مگر اگر وہ لا یرحمہ اللہ ان صفات کی غیبت اس کا کائنات ہونا کار خوار غیبتیں لازم نہ آتے اور انہذا وہ یسوعی موت، ہجر، جبل، اودھ، ہجر، رخصت ہونا، نہ کہ ان صفات کا یا باجائزات باری میں محال ہے جن سے اللہ کی شہرہ منورہ اور ایمان سے محققانہ کلام اگر ان صفات پر گورہ کو نہ مانا جائے تو ان کی خدا کو ماننا ہوگا اور محال ہے لہذا نہ مانا محال ہے اور ماننا ضروری ہے وہو المطلوب۔

وَالْيَقْدُورُ وَالْمُتَعَدِّقُ لَا يَدْرِي سَتُخْرِجُ دِلَّيْكَ كَمَا يَدْرِي سَتُخْرِجُ دِلَّيْكَ كَمَا هَلْ سَجَّكَ نَحْمُكَ كَرَامُ الْأَوْدُوتِ  
 كَيْفَ دَرَسَ الْهَفَاتُ بَارِي كَاثَرُتُ سَهْلُ الْبَدَا الْهَفَاتُ كَرَامُ الْأَوْدُوتِ كَيْفَ دَرَسَ الْهَفَاتُ بَارِي كَاثَرُتُ سَهْلُ الْبَدَا الْهَفَاتُ كَرَامُ الْأَوْدُوتِ

وَبَعْضُهُمَا أَلَدٌ مُتَوَقِّعٌ ۖ وَالْآخَرُ مِنْ شَرِّهِمَا ۖ وَلِأُولَئِكَ ثُلُثٌ ۚ

اور ایک دلیل ثالث میں در لازم آ رہا ہے کیونکہ آپ نے نہات کو شریعت سے ثابت کیا ہے مگر شریعت کا ثبوت خود صفت پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک ہفت ان میں سے لیجئے کہ وجود باری تعالیٰ ہے۔ اسی پر شریعت کا ثبوت ہے کیونکہ شریعت کو آپ اسی وقت ثابت کر سکتے ہیں جب آپ نے وجود باری تعالیٰ کو ثابت کر دیا اور وہ وجود باری کا ممکنہ کر سکتا ہے۔ یہاں شریعت و ولایت کیا چیز ہے؟ کہاں سے نازل ہوئی جبکہ نازل کرنا کو کوئی نہیں ہے بلکہ ثابت ہوگا۔ ثبوت شرع وجود باری کے ثبوت پر موقوف ہے نہ اب اگر وجود باری کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو در لازم ہوگا شریعت اشیائی علی غصہ لازم آئے گا تو: ظل نہ محال ہے فہما الجواب؟

**جواب** یہ ہے کہ صفات باری کی قدر میں جس ایک وہ جن بر غیرت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے مسئلہ توحید ہے، اگر غریبیت سے ثابت کیا جائے گا، وہی تہمید دے گا جس میں غریبیت کا ثبوت موقوف ہے، مثلاً وجود مصلح اور اس کی حیات، ارادہ وغیرہ کیجئے شریعت کے، حالانکہ یہ سب سوان کو شرع سے کرسٹوٹ کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ منزل کا وجود مبدوء شریعت اور رسول کے اہل بیت علیہ السلام کا ہونا اور ہندو مذہب سے

جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے انکو اگر شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا اور اگر ان صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہ ہو جیسے تو حید کو اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کر دیا جائے اس میں کوئی حرج نہیں اور محمدی مرد ایسے واقع پر ہی صفات کوئی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے نہ بدو کا حال

## لیکھتے عرض

## ترجمہ

اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

## تشریح

اس سنی میں چند باتیں ہیں انہیں کہتی ہیں کہ میں آگے ۱۱ صفات حضرت ثبوت سے فراموش کے ہیں یہاں سے صفات سلسلہ کا آغاز فرماتے ہیں جس میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ذکر کی ہے ۱۲ شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل فرمائی ہیں (۱) پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو دو مقدمت پر مبنی ہے (۲) پھر شارح نے ان دونوں مقدمات کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کی ہے (۳) درمیان میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے (۴) اشاء پر بقدر (۵) فساد کی ایک مسئلہ میں فرمودہ (۶) ایک شبہ کا ازالہ یہ ہے اس سبق کا خلاصہ آپ آگے جیسے شارح فرماتے ہیں۔

لَا تَدْعُ إِلَّا بِقَوْمِ مِثْلِ مَا تَدْعُ إِلَى مِثْلِهِمْ قَوْمًا فَيَكُونُ مِثْلًا

## ترجمہ

اس لئے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے عمل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم کرے تو ہو گا وہ ممکن۔

## تشریح

اللہ کے عرض نہ ہونے پر یہ سنی دلیل ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر اللہ کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے عمل کا محتاج ہوتا ہے تو اسکو قائم رکھ کر کہہ سکتے ہیں اللہ تعالیٰ بھی عرض مانے والی صورت میں عین مقوم کا قیام ہو گا اور قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الی غیر ممکن و حادث ہوتا ہے جس کا بطلان ماقبل میں مضمر ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہو سکتا۔

## ترجمہ

اور اس لئے کہ عرض کی قیام مستحب

## تشریح

یہ شارح کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ چونکہ عرض کی قیام اور اس کا برابر رہنا مستحب ہے اس لئے اگر اللہ کو عرض مانا جائے تو اس کی بقا بھی عمل ہوگی اور یہ خود بھی محال ہے کہ لا یعنی مقوم ہو کہ وہ عرض نہیں ہے دوسری دلیل نام ہوئی

وَالْإِلَکَانَ الْبَعَاءُ مَعَهُ قَائِلًا بِهِ فَيَقُولُ قَائِلًا مَعَهُ بِالْمَعْنَى وَهُوَ مَعَالٍ لَهَا قِيَامُ  
الْعَرْضِ الشَّيْءُ مَعَهُ أَنَّ تَحْدِيدَهُ تَابِعٌ لَتَحْدِيدِهِ وَالْعَرْضُ لَا يَحْدُودُ لَهَا بِذَاتِهِ حَقٌّ يَتَوَعَّدُ بِتَوَعُّدِهِ

## ترجمہ

اور یہ تو بوجہ بقا رہے معنی جو عرض کے ساتھ قائم ہوں گے تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم  
آئیگا اور یہ محال ہے جسکے کہ کسی شے کے ساتھ عرض کے قیام کے معنی ہیں کہ اس کو غیر  
اس شے کے غیر کے تابع ہو اور عرض کیلئے بغایت خود کوئی تخریر نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی  
تبعیت کے ساتھ تخریر ہو جائے۔

## تشریح

یہ دلیل ثانی کا اثبات ہے یعنی معروض سوال کرنے سے کہ عرض کی تہذیب کیوں ہے ؟  
تو مسائل سے اس کا جواب ہے جس کو حاصل یہ ہے کہ اگر عرض کی تہذیب تسلیم کی جائے تو  
قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا کیونکہ عرض بھی ایک معنی ہے یعنی ایسی چیز ہے جو خود قائم نہیں ہوتی اور بقا  
بھی ایک معنی ہے تو جب عرض کو باقی مانا جائیگا تو بقا کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئیگا جیسا کہ قیام المعنی بالمعنی  
لان قیام العرض بالعرض سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی کہاں کیوں ہے ؟ تو کہتے ہیں کہ عرض  
کے کسی شے کے ساتھ قائم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مستقلاً کا نتیجہ مقوم کے تخریر کے تابع ہو جائے اور چونکہ عرض  
کو خود اپنے کوئی تخریر نہیں ہوتا تو کوئی دوسری چیز عرض کے تخریر کے تابع کس طرح ہو سکتی اسلئے  
قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهَذَا مَعْنَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعَهُ زَائِدٌ عَلَى وُجُودِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعَهُ لَا الْبَعَاءُ  
فِي التَّحْسِينِ -

## ترجمہ

اور یہ دلیل ثانی ہے اس بات پر کہ شے کی بقا اس کے وجود پر زائد معنی ہے اور اس پر کہ  
قیام اس کے معنی تخریر کے اندر تابع ہونے کے ہیں۔

## تشریح

ہر اے شارح دلیل ثانی پر تقدیر فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو دلیل  
ثانی ذکر کی ہے اس کی بنیاد دو مقدموں پر موقوف ہے (۱) بقا وجود سے زائد چیز  
ہے یعنی بقا الگ چیز ہے اور وجود الگ (۲) خبر کے ساتھ قائم ہونے کے معنی ہیں کہ قائم ہونے والی  
شے اس خبر کی مقوم تخریر اور اشارہ مستہ میں تابع ہو جائے مگر یہ دونوں مقدمے سواد باطل  
ہیں پس دلیل ثانی بھی کالعدم مقرر ہے۔

وَالْعَوَانُ الْبَقَاءُ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ الْغَيْبَةُ  
اِلٰوَالِزِمَانِ الشَّانِي.

ترجمہ

تشریح

اور معنی یہ ہے کہ بقا اور وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور بقا کی حقیقت وجود ہے  
نسبت کہتے ہوئے دوسرے زمانہ کی طرف۔

یہاں سے شارح دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا چاہتے ہیں مقدمہ اولیٰ یہ تھا کہ بقا  
وجود پر زمانہ ہے چنانچہ شارح نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ بقا وجود سے زمانہ نہیں بلکہ  
وجود جب مستمر ہو اور برابر رہتا ہو تو اسی کو بقا سے تعبیر کر دیا جائے مگر بقا کا وجود کے استمرار اور  
وجود کے عدم زوال کا نام بقا ہے۔ وحقیقۃً اوستہ ایک وہم کا زائل مفہوم ہے گو ایک معترض اور اخص  
کتاب ہے کہ وہاں میاں و شہر بجا رہے ہو کہ وجود و بقا ایک چیز ہے اور تعبیر کر رہے ہو کہ بقا استمرار وجود کو کہتے  
ہیں اور وجود کے عدم زوال کو کہتے ہیں حالانکہ تمہاری پہلی تفسیر سے ہماری بات ثابت ہو رہی ہے کیونکہ  
استمرار اور چیز ہے اور وجود اور چیز ہے یہ تفریق تو خود تمہارے غلط جاری ہے اور دوسری تفسیر یعنی عدم  
زوال وجود یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ امر عدی ہے (کمالاً یحییٰ) تو امر عدی شئی وجودی کے لئے معرکے کیسے  
ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بقا کی تفسیر مذکورہ دونوں جملوں کے ساتھ تشریح  
پر معنی ہے ورنہ تو بقا کی حقیقت زبان ثانی میں وجود ہے تو سمجھتے تھا وجود پر زمانہ چیز نہ ہوتی بلکہ بقا  
بقا کے وہ معنی امر ازلے جائیں گے جو ہم نے کتابت یعنی الوجود فی الزمان انسانی تو بقا عین وجود ہے اور  
بھی ہمارا مفہوم ہے اسی کو میں اپنے الفاظ میں یوں کہہ سکتا ہوں کہ بقا کہتے ہیں موجود ازل کا دوسرے  
زمانہ میں وجود تو اب اشکال دار ورنہ ہو گا۔

وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وَجِدَ وَلَمْ يَبْقَ اَنَّهُ سَحْشٌ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وَجُودُهُ وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي

ترجمہ

تشریح

اور ہمارے قول وجود ولم یبق کے معنی یہ ہیں کہ وہ پیدا ہوا اور اس کا وجود مستمر ہو اور  
زمانہ ثانی میں ثابت نہ ہو سکا۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض مقدمہ کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ  
ہے کہ آپ نے بقا کو وجود سے زمانہ نہیں مگر ازلہ شئی واجبہ مانا ہے مگر تمام غلط و علماء  
اس قول کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ ووجد ولم یبق (یعنی ایک چیز پائی گئی اور بھرائی نہیں رہی) اب  
سوچئے کہ اگر بقا اور وجود ایک ہی چیز ہوں اور بقا وجود سے زمانہ تفسیر نہ کیا جائے تو اس معنی پر

قول میں تناقض لازم نہ ہوگا کیوں؟ اس لئے کہ اولاً وجود میں اثبات نہ ہو گیا ہے اور بھی یوں ہی کہا جا رہا ہے کہ نہ پہلی کہ وہ چیز موجود نہ رہی تو اس میں وجود کی نفی کر دی گئی اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ جیسے کہا جائے وہ بالمشائیہ نہ ہوگا اور تناقض ہے بلکہ تناقض کی خلافی سے پہنچنے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ بقا کو وجود نہ مانا جائے۔

ثانیاً اس کا جواب اگر ان متالین کی عقلوں میں وجود نہ ہونے کے معنی اترے ہی نہیں حضور اس جہ کو مغربہ ہے کہ شئی اس وقت موجود ہوئی اور پائی گئی (وہ لفظی) مگر اس کا وجود مستحضر نہیں رہا اور وہ بھی زمانہ ثانی میں نہیں پائی گئی یعنی وجود نہ ہو کر شئی کا اس وقت ہوا ایسے ہی جہ کا کہ اور جہ کائنات ثانی میں موجود نہ ہو نہ رہی تو لفظی کہاں تو اس متفق علیہ قول میں تناقض کہاں رہا؟ بالفاظ دیگر اثبات کہ زمانہ میں ہے وہ لفظی درجہ زمانہ میں تو تناقض کہئے کہ تناقض کے متحقق ہونے کی شرح میں یا نہیں ہیں؟ ایسے ہی مستحضر کا اعتراض خط ہے اور محادی بات درست ہے کہ بقا میں وجود ہے

وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ لِلْبَاقِ كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي تَعَالَى فَانْهَاقًا وَاسْمًا  
بِأَنَّ اِلَهَ تَعَالَى لَا يَحْتَاجُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَةِ لِيَتَنَزَّ بِهَبِهِ تَعَالَى عَنِ الزَّمَانِ

ترجمہ

تشریح

(اور میں ات یہ ہے کہ) قیام وہ انتہا میں اعلیٰ سے جیسے باری تعالیٰ کی صفات میں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تعجب کے طریقہ پر سفر نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کی تشریح کیوجہ سے تحریر ہے۔ ایک کی گفتگو مفرد ذاتی کے متعلق تھی کہ بقا زمانہ علیٰ وجود ہے یہ قدرہ ثانی میں قیام باطنی کی سمجھ و سمجھ اور سفر میں مذکورین کے قیام باطنی کے ذکر کے یہ معنی کی تردید کر رہے ہیں۔

وہ زیادہ رکھے کہ وہ قیام زمانہ کا صفت اس قدر ہے جو وہ حق ان البقاؤں میں ہے جو باطنی طریق عطف بقا اور قیام درجہ میں کہی گئی غروا میں ہیں گئے۔ ثانیاً یہ یاد رکھئے کہ انتظام نامت کے معنی ہیں وہ چیز دان کے ہیں اس انتظام اور گفتگو کے بیان ہو جائے کہ ان میں سے ایک کو وقت اور صفت اور درجہ کو صفت و صفت بقا درست ہو مشافہہ جسم درجہ میں ایسا ہی صفت ہے ایسے ہی صفت ہے۔ ان کے بعد صفت سلمہ و صفت میں مشافہہ درجہ ذات ہے اس کا مجموعہ ہی مطلب ہے اب ثانی کے کلام رکھے یہ ثابت ہے چاہئے ہیں کہ صفت میں ان کو ان کا قیام شئی باطنی کے معنی بیان کرنا کہ وہ شئی اس جہ کے تغیر کے تابع ہو جائے یا ان کا قیام ہے بلکہ قیام شئی باطنی کے معنی یہ ہیں کہ شئی قائم میں ان کے ساتھ وہ قائم ہے ان وہ قول میں انتظام اس وقت ہو گا کہ وہ صفت کی صفت میں سے مشافہہ صفت اسی ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔ وہ قائم ہوئی صفت میں ہے جو ہم نے بیان کی کہ وہ قول میں انتظام میں ذات ہے اگر قیام کے وہ معنی







رخسار حرکت کی جانب دیکھا جائے تو وہی اعلیٰ کمال کی مثلاً موٹر کی رفتار سے اگر اسکو مانجھ کر ریل گاڑی کے کھانا سے دیکھیں تو سر پہ کھدیشگی اور ہوائی جہاز کی حرکت کے کمال سے دیکھیں تو اعلیٰ کمال کی۔

وہنذا تب یقیناً ان ليست الشرحۃ البطوۃ و یقیناً مختلفین ہر الحکمۃ اذا لا اذ لا ح الحقیقۃ لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ

تشریح

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ حرکت اور بطور حرکت کی دو حقائق تو ہیں نہیں ہیں اس لئے کہ انوار متغیر اضافات کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتیں۔

یہ ہماری انہل میں ذکر کردہ آفتوس بحث ہے جس میں شارح ایک مسئلہ کو منع کرنا چاہتے ہیں اولاً نہیں انہل میں نشین رکھتے۔ دہمیان شارح کے کلام میں مسامتہ ہے کہ کوئی حرکت اور بطور بولاجے اور حرکت سرایت و حرکت بطور ہے (۱) تو اس کی کوئی چیز جس جو ایسے افراد پر مشتمل ہے جو اب میں بولی جائے جن کی حقیقت متغیر ہو جیسے انسان، افراد کو تو پر بولا جائے مگر سب کی حقیقت متحد ہے اور اگر کلی ہے افراد کثیرہ پر ہا ہو کہ جواب میں بولی جائے جن کی حقیقت مختلف ہیں تو اس کو جس کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ نور کے تحت میں افراد متغیر حقیقت ہیں اور جس کے تحت میں افراد مختلفہ کھانگی ہیں، بالفاظ دیگر نور کے تحت میں جزئیات ہیں جنکی مابیت متحد ہو لے اور جس کے تحت میں نور کثیرہ ہیں اور انور کی حقیقت مختلف ہوتی ہیں (۲) جس چیز پر نور حقیقی کی تخلیق عبادی آئی ہوگی تو اسکی حقیقت میں جو تبدی آئیگی اس کی صورت یہ ہوگی کہ جس علی جانب آتی رہے اور فصل بدل جائے تو اب نور کی مابیت بدل جائیگی جیسے مثلاً انسان کی حقیقت حیوان نامی ہے جب تک جنس اور فصل برقرار ہیں تو اس نور میں کوئی اختلاف نہ ہوگا یہ علی حد انسان کی حد رہے گی اور اگر جنس بول کی تو اس سے اور فصل بدل جائے مثلاً حیوان مغرس، تو اب یہ شہر کی اہیت ہوگی یعنی نور بدل گئی، مسئلہ یہ کہ نور حقیقی کے اندر اختلاف اور تبدیلی فصول کے بدلے سے ہوتی ہے، بعض اضافات سے نور حقیقی میں تبدیلی نہیں آئے گی مثلاً آپ انسان کو گھوڑے کی جانب نسبت و اضافت کرنے ہوئے دیکھیں اور میں یا اہل کی جانب مگر انسان بہر حال انسان ہی رہے گا نہ بند یا چھوڑ دینا ہے گا۔

جب یہ تینوں باتیں دہیں انہل میں شارح کے کلام کا مطلب سمجھتے فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو غلطی ہوئی اور انہل نے حرکت سرایت اور بطور کو حرکت کی دو مختلف نوع سمجھ لیا اور حرکت کو انکی جنس سمجھا اور جس کے تحت میں جو انواع ہوگی تو انکی حقیقتوں کا اختلاف ہونا ضروری ہے اور اہل میں معلوم ہو چکا ہے کہ حقیقت کا اختلاف فصول سے ہوتا ہے اضافات و نسبت سے نہیں ہوتا حالانکہ حرکت سرایت اور

حرکت بطریق میں فقط اضافت کا اختلاف ہے یعنی اسی حرکت کو سبب گاڑی کی حرکت کی طرف دیکھتے ہوئے تحریر اور کسی کو چھوٹی چھان کی حرکت کی جانب اضافت کرتے ہوئے بطریق نگہ یا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں حرکت کے سبب اور بطریق ہونے میں جو اختلاف ہے وہ باعتبار اضافت دیکھا جائے نہ کہ تفویض کے بدلنے سے اور اس قبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اضافت کی وجہ سے انوار کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تفویض کے بدلنے سے ہوا کرتا ہے لہذا اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ حرکت سبب اور بطریق کو تفویض کی حرکت کی دو متباہانوں کا بدلہ ہے وہ غلط ہے۔

**تنبیہ**۔ آخر شارح نے تمام دلائل کو اوجھڑ کر رکھ دیا ہے۔ کیا شارح ان کو عرض کرنا چاہتے ہیں؟ نہیں یہ بات نہیں بلکہ حضرت شارح الہی کی اور غلط بات کیلئے سوچ سکتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ یہی اللہ تعالیٰ کا انوار ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس کا عرض نہ ہونا بدیہی چیز ہے اس پر ایسی کئی دلیل پیش کر سکیں گی کہ ائمہ دین سے میں میں مشتمل خود مجلس جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ بعض اشعار کو اعراس کی الفاظ کو تجدید امثال کے ذریعہ ماننا غلط جرم بھی ہے اور خطاب عبادت بھی معلوم ہو گیا ہے جس پر شاید کوئی مائل کان نہ دھر سکے۔ و لا تفرحوا بظہور الفتن

وَلَا جِسْمَ لَا ذَا مَذْكُوبٍ وَمَنْعِيذٍ وَذَلِكَ أَمَارَةُ الْوَحْدِ

**ترجمہ**

اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب اور متجز ہوتا ہے اور وحدت کی علامت ہے۔

**تشریح**

یہاں سے صفات طیبہ میں سے دوسری صفت کا ذکر ہے کہ وہ جسم نہیں۔  
وَلَا تَقِيلُ۔ چونکہ جسم حرام خود ہے مکب ہے اور مرکب ہونا حادث ہونے کی علامت ہے کہ یہ مرکب ہے اسی طرح جسم متجز ہوتا ہے یعنی کسی جگہ ممکن ہوتا ہے اور متجز ہونا بھی حادث کی علامت ہے کہ چونکہ متجز اپنے محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن اور حادث کے خواص میں سے ہے لہذا اشارت تبارک و تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور یہ وجوب کے خلاف ہے۔

**وَلَا جَوْمَ**

**ترجمہ**

اور اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

**تشریح**

یہ اللہ تعالیٰ کی تیسری صفت طیبہ کا بیان ہے کہ وہ جوہر نہیں ہے۔ اب آگے شارح اسکی شرح کریں گے۔ اس سبق میں شارح کے کلام میں پارہ پڑے ہیں۔ وہ متکلمین کے نزدیک جوہر ہونے کی وجہ (۱) غلط ہے کہ نزدیک جوہر ہونے کی وجہ (۲) جسم جوہر کی تشریح میں اگر ایسا تحریر کر دیا جائے کہ جس کا اطلاق اللہ پر مطلق نہ ہو پھر بھی اللہ کو جسم جوہر کہوں نہیں کہہ سکتے اس پر تین دلیلوں کا ذکر

ہم ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے، ایک دوسرا جواب نقل کر کے اس کی تردید۔ اس اجمال خاکو کو ذہن نشین رکھنے اور عبارت دیکھنے چاہیے !

أَمَّا عَنْ كُنْهِ فَلَا تَنْفَكُ اسْمُهُ لِلْجُزْرِ الَّذِي لَا يَجْزِي وَهُوَ مُحْكَمٌ وَجُزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ  
وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَعَالٍ عَنِ ذَلِكِ .

**ترجمہ**

ہر حال نامہ نزدیک ہیں اس لئے کہ جوہر جزوہ لا تجزئ کا نام ہے اور وہ متجزئ ہوتا ہے اور جسم کا جزوہ ہوتا ہے اور شرف تعالیٰ اس سے عاقلان ہے۔

**تشریح**

یہ نامہ ذکر کردہ اجمالی خاکہ کے مطابق پہلا پڑھتا ہے جس کا اجمال یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جوہر کی تعریف جزوہ لا تجزئ سے کی جاتی ہے اور جزوہ لا تجزئ جسم کا جزوہ ہوتا ہے۔

اور متجزئ ہوتا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ صفت سلبیہ کے تحت معلوم ہو چکا ہے کہ متجزئ ہونا حدوث کی علامت ہے اور جسم ہونے کی صورت میں جو شرابی بھی وہ جزوہ جسم ہونے کی صورت میں بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ جزوہ ہونے کے بغیر الف نہیں ہو کر تا۔ الجزء لا یخالفت الجملة چاہے صلیحاً، الجزء لا یخالفت الكل ہا یہ صلیحاً اصول مسلم ہے (وذكر كونه في المسلمات القطعية) لہذا اس تحریر سے معلوم ہوا کہ شرف تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

وَأَمَّا عَنْ الْفَلَاسِفَةِ فَلَا تَنْفَكُ اسْمُهُ لِلْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضُوعٍ مَجْرُءٍ أَلَا  
أَوْ مُتَحَكِّفٍ أَلَا تَنْفَكُ اسْمُهُ لِلْمَوْجُودِ وَلَا فِي مَوْضُوعٍ مَجْرُءٍ أَلَا  
أَوْ مُتَحَكِّفٍ أَلَا تَنْفَكُ اسْمُهُ لِلْمَوْجُودِ وَلَا فِي مَوْضُوعٍ مَجْرُءٍ أَلَا

**ترجمہ**

اور ہر حال نامہ نزدیک ہیں اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر کو ایسے موجود کا نام قرار دیا ہے جو غیر محل کے ہو جوہر یا متجزئ لیکن انھوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے

شمار کیا ہے اور انھوں نے جوہر سے اس ماہیت ممکنہ کو مراد لیا ہے کہ وہ جب باقی رہے تو بغیر کسی موضوع کے باقی رہے۔

**تشریح**

یہ دوسرا پڑھتا ہے یعنی فلاسفہ کے نزدیک شرف تعالیٰ جوہر کہیں نہیں ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تعریف اس طریقہ پر کرتے ہیں "الموجود لا فی موضوع"

یعنی جوہر موجود ہو کر بغیر موضوع یعنی محل معلوم کے بغیر ہو وہ جوہر ہے خواہ وہ خود من المادہ ہو یا جسمانی

کے نزدیک عقول مشترکہ اور نفوس کہ یہ مادہ ہے اور جہت سے اور مکان سے محدود ہیں مادہ متجزی ہو بھیجے جسم اور  
ہیولی اور صورت کہ یہ اگرچہ متجزی ہیں مگر محل مفہوم کے محتاج نہیں ہیں جوہر کے مقابلہ میں، انھوں نے بعض  
کی یہ تعریف کی ہے "الموجود فی موضوع" غیر تو فلاسفہ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے اس سے بادی النظر  
میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جوہر کو جوہر کہنا درست ہونا چاہیے کیونکہ تعریف میں "الموجود  
فی موضوع" کا لفظ آیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کسی محل مفہوم کی طرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے۔ تو بلا نظر تعریف  
میں ایسی کوئی خدائی مستلزم نہیں ہوتی جو انشیر الہلابی جوہر کے ہوا سے مانع ہو، مگر تعریف مذکور پر غور  
کرنے سے یہ بات مسلم ہو جاتی ہے کہ اس تعریف کی ایک وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ ہر اطلاق جوہر غلط ہے، کیسے؟ غلط  
ہونا وہ طریقوں سے سمجھ میں آتا ہے، لیکن محلولہ الخ۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی تعریف  
میں سے شمار کیا ہے اور شرع سے تقسیم ہونے کی ہے کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن پھر ممکن کی  
دو قسمیں ہیں جوہر و عرض اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک جوہر ممکن کی قسم ہے لہذا اگر فرد آپک  
کو جوہر کہو گے تو ممکن تسلیم کرنا ہو گا حالانکہ واجب ہے (دیکھئے)

(۴) وارادوا علیہ السلام اس ولایت سے مسلم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہر وہ ذات  
ممکنہ ہے جو بغیر محل کے ہو، جو اور عرض وہ مابیت ممکنہ ہے جو کسی محل میں موجود ہو۔ دراصل اس تعریف سے  
فلاسفہ کا مقصود یہ ہے کہ ممکنات کا وجود واقعی مابیات سے قطعیہ و درائرہ چیز ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ بات  
مسلم ہے کہ ذات باری قادر جو اس کی مابیت سے بیحد و غیر نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ذات باری ممکن  
مابیت ہے ہر حال اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آتی کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے  
تو جوہر کی تعریف ذات باری پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ اس لئے  
قرطبی کے نزدیک اس کا جوہر نہ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا أُسِيدَ بِهَذَا الْعَقْدِ بِذَلِكَ وَأَنَّ الْمَوْجُودَ لَا فِي مَوْضُوعٍ فَانْصَارَفَ إِلَى أَفْلاَحِهِمْ  
عَلَى الْقَضَائَةِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وَهَذَا الشَّرْطِ مُبْدَأٌ لَكُلِّ مَقْتَدَارِ الْقِسْمِ إِلَى الْمُتَوَكِّفِ وَالْمُتَحَدِّقِ  
وَهُوَ عَابِدُ الْمُعْجَمَةِ وَانْصَارَفَ إِلَى أَفْلاَحِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّتِي يَحُوبُ  
تَلْزِيمُهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَمَّا

**ترجمہ**

اور ہر حال جب ارادہ کیا جائے ان دونوں سے (جسم جوہر سے) فاعلاً ذات اور موجود ذاتی موضوع  
کا (یہ لفظ وشرط ہے) تو ممتنع ہے ان دونوں کا اطلاق حال پر ضرورت کے بارے میں جسکی  
وجہ سے جسم جوہر کے اطلاق کی جانب اس پر (اللہ پر) ایسے معنی کے ساتھ جس سے اللہ کی تشریح واجب ہے۔

## تشریح

**تشریح** یہ سبق کا مفہوم اپنی درست اور ایسا ہی ہے کھینچنے کا جہاں کہیں کھینچا جائے جو ہم میں جس کو ہرگز ترک نہیں کرتے۔ انھیں غرضیں ظاہر کر دیا ہے۔ اے ہم بندگان اور العجز و لائی موضوع میں اے دانش مند ہر جہت یعنی پہلا جملہ جس کی غرض ہے اس سے اور دوسرے جو ہر کی، اب مطلب سمجھئے کہ جن غرضوں نے ہم کی تخلیق کی ہے ان غرضوں کے ساتھ یعنی جسم، حکومت، عاقبت جو قائم بالذات ہو اور اس عقابیت کے لحاظ سے وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو اجہم قرار دے۔ جس میں کہیں نہ ہو وہ قائم بالذات ہے کسی ممکن کا مضاف نہیں ہے اس طرح بعض لوگوں نے جو یہ کہ تعریف، خود تولد کی مضبوطی کرتے ہیں، کیا یہ تعریف کو دیا ہے کیا ہے یعنی رد جسم سے مراد مرکب و متغیر نہیں بلکہ ایسا ہے جیسے اکثر اشیاء میں بلکہ نہایت نادر اشیاء میں مراد لیتے ہیں، وہ اسی طریق طریق اہم راہی یعنی بعض فلاسفہ جو ہم سے مراد خود تولد کی موضوع لکھتے ہیں کہ اس کو بخلاف باری تعالیٰ پر کرتے ہیں جس میں ممکن ہے کہ ان کی کار دہ جس کے بغیر سمجھ لو اس میں کوئی کجی نہ ہے بلکہ ایسی صورت میں کوئی ایسی صورت میں کہ یہ اللہ کی درست ہے؟ اشارت ہے فرما کر درست نہیں کہوں، تو اس پر شہرتیں ہیں، لیکن یہاں فرما رہے ہیں یہی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں معنی تو درست ہیں جس سے ظاہر کوئی قرآنی غمخس نہیں ہوئی مگر جو حکومت پروردگار نے وہ لوگوں کے اخلاق میں ترک ادب اور حرام ہے اس پر یہ اللہ کی جارہے۔

[illegible]

کے لئے جو ضمیر و وجد پر کار اطلاق مطلقاً درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

**متنبیہ:** جوئے جو تفریح کی بات تو ہم ذہاب الجہنم کے کائنات میں اس کو ایک اعتراض مقدس کا جواب شمار کیا دیا ہے۔ اگرچہ اس پر یہ تسلط اور مضبوطی اللہ کی مصلحت میں اس کو ایک اعتراض مقدس کا جواب شمار کیا ہے نیز شرع عقائد کے تفسیر میں بھی اس کو سوال مقدس کا جواب شمار کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ اس پر ہم دیکھ کر اطلاق دیا جاتا ہے کہ وہ ملائکہ مجتہد اور فقہاری اس پر ان کا اطلاق کرتے ہیں۔ ۶ تو اس کا جواب دیا: وہ اب الجہنم کے۔ اس پر صاحب نیز اس ذکر کرتے ہیں ومن العجائب ما ذکر بعض المعشدين ان قولہ: یعنی صاحب نیز اس کو اس بات پر سخت تعجب ہے کہ اس عبارت کو اعتراض مقدس کا جواب کیسے قرار دیا گیا اور اس قول کو وہ نقل و نقل دہم سے بعد ترجمہ دے ہیں بعض نسخوں میں ذہاب کے بجائے ذہب ہے، نیز اس پر بھی کلامی کا بیخ ہے۔

فان قيل فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والتقديم والتأخير مع ما لا يرد عليه الشرع قلنا جالاً جاداً وهو من أدلة التشریع۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض دیا جائے کہ کیسے ممکن ہے موجود اور واجب اور تقدم اور اس کے مثل کا اطلاق ان احوال میں سے جسے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی، ہم کہیں گے کہ اگرچہ یہ موجود ہے اور وہ الہیہ شرع میں سے ہے۔

## تشریح

یہ جو تفسیر ہے، معترض کہتا ہے میں: آپ بھی ابھی یہ فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ پر ہم دیکھ کر اطلاق اس لئے درست نہیں کہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ توجیب بات یوں ہی ہے تو پھر شریعت کے لئے جو ہم نقطہ موجود اور واجب اور تقدم اور ضلوع و جود کا اطلاق کرتے ہو یہ کون سی شریعت میں ثابت ہے؟ یا یہ بھی قر شریعت سے ثابت نہیں مگر آپ اس کا اطلاق باری تعالیٰ کیلئے کرتے ہو اور اس کو جائز کہتے ہو؟ قلنا سے جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت سے ثابت نہیں غلط ہے بلکہ اس کا تقدم واجب اور موجود اطلاق شریعت سے ثابت ہے اور شریعت کے میں بلکہ فار و مکمل میں جن میں سے ایک اجماع بھی ہے ان چیزوں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے ہم معلوم ہو کہ یہ شریعت سے ثابت ہے لہذا اطلاق درست رہے اعتراض غلط ہے۔

وقد يذآن ان الله تعالى والواجب والتقديم الفاظ مفردة في الموجود لا ذم للواجب و

اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغته فهو ذم باطلاق ما يرد فيه من تلك اللفظة ان من

لغۃ آخری و بتایا لازم معنی کا و فیہ نظر

## ترجمہ

اور کہی کہ جاسکے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت نامہ ہو گئی کسی زبان میں کسی اسم کے الفاظ کے سلسلہ میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے فلاح کی جو اس کے مراد ہو اسی لغت سے ہو یا دوسری لغت سے اور ہر دو کے معنی کو لازم ہو یا اس میں نظر ہے۔

## تشریح

یہ انجلی پرزہ ہے۔ یعنی آخر میں مذکورہ کا صحیح جواب تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے یعنی قلنا لا یجوز جس پر کوئی اعتراض ہے اور نہ اس میں کوئی خرابی ہے۔ یہاں سے شروع بعض حضرات کا راہ الہامیہ و انفرادیہ جواب نفس فرمایا کہ اس پر فکر کریں گے جواب کی تفسیل یہ ہے کہ اگر واجب اور قدیم یا ہم مترادف ہیں اور ہر دو موجود تو وہ واجب کیلئے لازم ہے کیونکہ جو واجب ہو گا وہ لا محالہ موجود بھی ہو گا ورنہ اسے واجب کہی ہی درست نہیں ہے پس جس سوچ ہو کہ واجب کے لئے موجود لازم ہے تو جب پہلے اسماء ثلاثہ کا مترادف اور آخر الذکر کا لازم ہو ثابت ہو گیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لغت اور زبان میں ایک اسم بولا جائے اور شریعت اسکو جائز قرار دے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس زبان کا کوئی اس کا مترادف لفظ یا دوسری زبان کا کوئی ہم معنی لفظ اور سی طریقہ سے وہ لفظ جو جائز و مستعمل لفظ کا لازم ہو ہو گا شریعت کی جانب سے۔ ان کے استعمال کی اجازت ہوگی جب اصول یہ مقرر ہو تو قرآن کریم میں مستند مقامات پر ذات باری کے لئے لفظ اللہ کا اطلاق ہوا ہے اور واجب اور قدیم چونکہ اس کے مترادف ہیں لہذا قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ان کا بھی اطلاق جائز ہو گا اور موجود چونکہ واجب کے لئے لازم ہے تو اس لزوم کو دیکھتے ہوئے کہا جائے گا کہ جب واجب کا اطلاق درست ہے جو کہ لازم ہے تو لازم (موجود) کا اطلاق بھی درست ہو گا اور غلط خدا کا اطلاق بھی ذات باری کے لئے درست ہے کیونکہ یہ واجب کا مراد ہے اس لئے کہ خدا کی اصل ہے خود (یعنی خود آئندہ) جو اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کیو جسے واک حذف ہو کر خدا ہو گیا۔ یہ ہے اس جواب کا حاصل مگر شارح کی غلطی میں اس کے اندر کچھ خامیاں ہیں جس لئے وہ فرماتے ہیں و فیہ نظر صاحب ہر اس نے و در این زبان ذکر فرمائی ہیں پہلی خبری یہ ہے کہ اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اللہ در وجوب اور قدیم مترادف ہیں یہ غلط ہے اس بنا پر کہ ان میں مترادف نہیں ہے کیونکہ مترادف کے معنی ہیں دو لفظوں کے معنی کا ایک ہونا (اشارت فی الفصیح) اور یہاں تین لفظ لفظ ثلاثہ میں مترادف نہیں ہے بلکہ سب کے معانی جدا گانہ ہیں چنانچہ اللہ جزئی حقیقی ہے جو ذات باری کا علم ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں کہ جس میں عقل متغیر ہو جائے وغیرہ جو بیضادی میں مذکور ہیں اور قدیم کے معنی ہیں لا انازل لا وودہ اور وجہ کے معنی ہیں یا یا متبع عزمہ تو معلوم ہو کہ معانی



میں اختلاف ہے اس لئے قرأت کا قول غلط ہے البتہ مصادیق تینوں کا ایک ہے اور یہ علیحدہ بات ہے چونکہ اسکو تسادی کہتے ہیں نہ قرأت، یہ ایک خوالہ کا بیان نام ہوا۔

دوسری خوالہ اگر وہ لغت متراوت بھی ہوں تب بھی ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرے لغت کو استعمال کر لیا جائے مثلاً مائل عالم کا اردن ہے لیکن اللہ تعالیٰ برعائل کا اطلاق نہیں کیا جابجا اس لئے کہ عاقل عقل سے ماخوذ ہے جس کے معنی قید کے ہیں کیونکہ ہر عقل استعمال مائل تو ہم ہے اور لازم کا حال بھی یہی ہے یعنی جہاں لزوم کا استعمال درست ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا استعمال بھی درست ہو جیسے اللہ تعالیٰ خالق کل شیء اور جب وہ ہر چیز کا خالق ہے تو ضرور کہ بھی خالق ہے (وہ ہونا ہر) لیکن یہاں لزوم کا اطلاق درست ہے اور لازم کا اطلاق درست نہیں ہے۔

**تعلیم** بہ مشہور قول تو یہی ہے کہ سائر الہی توفیقی ہیں لیکن بہر حال مشتمل مقلدین کے درمیان مختلف ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو نام کسی بھی زبان میں علم کے درجہ میں ہے اس کا اطلاق تو جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے خدا، اور جو نام اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں اس میں اختلاف ہے۔ مثلاً نہ کہ کہنا ہے کہ جس صفت کے ساتھ انصاف باری بر عقل والی ہو اگرچہ وہ نام شرع میں وارد نہ ہو تب بھی اس کا اطلاق درست ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو اسماء شرع کے مراد ہوں ہوں ان کا اطلاق جائز ہے مگر جو نام کفار کی زبان کا ہو اس کا استعمال سو ہم نہیں کی وجہ سے درست نہیں (جیسے جھگڑاں، پرمانہ وغیرہ) تاہم ابو جحر یا فلانی نے کہا ہے کہ جو لفظ اس کی صفت کے ترجمانی کرے وہ پریم نفس نہ ہو اس کا استعمال درست ہے مگر بعض حضرات نے اس پر بھی یہ شرط لگائی ہے کہ مومن نہ ہونا کافی نہیں بلکہ عظمت و کبرائی کو ظاہر کرنا ہونا چاہئے۔ امام اکبرین نے اس میں توقف کیا ہے، امام غزالی نے فرمایا جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا استعمال جائز نہیں اور جو صفات پر دلالت کرے وہ درست ہے سنی ابو یوسف شرعی نے فرمایا کہ اذن شارع ضروری ہے در نہ استعمال درست نہ ہوگا، اور شرح موانع میں کسی کو غماز کہا ہے۔ وَاللَّهُمَّ اَعْلَمُ بِالْمَقْوَابِ۔ (محمد یوسف غفرلہ)

وَلَا مَقْوَرٍ اِذْ ذِي صُورَةٍ وَشَكْلٍ مِثْلَ صُورَةِ الْاِنْسَانِ اَوْ فَرَسٍ لَنْ تَلْذَّكَ مَرْخُوصِ  
الْاَجْرَامِ فَخَصْلُهَا بِوَاسِطَةِ الْاَكْمِيَاثِ وَالْكَيْفِيَاثِ اَلْحَدِ وَدَوَالِهَا يَاتِ

**ترجمہ** اور (اللہ تعالیٰ) صورت نہیں ہے نئی صورت و شکل والا جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت اس لئے کہ یہ اسماء کے خواص میں سے ہے جو اجماع کو ماضی ہوتی ہے کیات و کیفیات کے واسطے سے اور حدود و زوایا کے گھیرنے سے۔

## تشریح

اور جو بھی صفت منسوب ہو کر ہے کہ وہ خود نہیں ہے بمعنی یہاں تفصیل سے اہم مفہول کا حقیقت اور شکل کا صورت و رطوبت عظیم تفسیر ہے یعنی جس طرح اللہ تبارک و تعالیٰ اور فرس وغیرہ کی صورتیں توئی ہیں۔ مثلاً توئی ان جملہ اشکال و صورتیں برہنہ اور منزہ ہے مگر نفس سے تبدیل ہے توئی کے سوا تو مجتہد اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت اللہ ذاتا جیسی صورت ہے اور وہاں ان کو ان اللہ تعالیٰ مخلوق آہم مخلوق و برکتہ او کما قال محیی احوالیت سے دھوا ہوا ہو گا مگر یہ دھوہا نظر ہے۔

## شعیر

از عالم ہر برسی پر گر کچھ فعل و انشا ہے : چمکا جو نظر آتا ہے سب مونا نہیں ہوتا ان امور پر مبنی کہ دلیل یہ کہ جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو صورت پسند تھی اس پر اس کی تخلیق فرمائی وہ مطلب محمد بن محمد کے سمجھے صفات نفس و نقل ہے۔ فرماں باری ہے لیکن اس کے مشتبہ تھی۔ شارح نے وہ موصوفہ کی دلیل عقلی پیش فرمائی ہے کہ در کھوہ صورتیں و رطوبتیں جسم کے خواص میں سے ہیں اور جسم میں اس طرح قسم پائی جاتی ہیں کہ جب جسم میں کمات یعنی غول و عرض و عمق پائے جاتے ہیں اور کیفیت نامی رنگ اور سید سے پڑے ہیں کا وجود ہوتا ہے اس امر پر جبہ جو کوئی محدود نہایت گھیرائی ہے تو ان اشیاء مثلاً کے موجود ہونے پر جو میں صورت اور شکل پائی جاتی ہے اور یہ اقل میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ہم جنہیں بت و جمیع خواص نہیں اس کے اندر نہیں پائے جاتے گے۔

تثبت کیا : یہ صاحب نیز اس مسئلہ کا ہے کہ محدود نہایت اور شرح میں مذکور ہیں جن میں بعض تو دل کے فرق کیا ہے۔ در حد کی نوعیت اس طور پر کہ ہے کہ جو محدود سے خارج ہو اور نہایت اس کو کہ جاسے جو محدود میں داخل ہو پھر گئے اپنا پسند یہ قول پیش کیا ہے کہ والظاهر انہما مک تواد ذلک او متاویان واللہ اعلم بالصواب۔

## ترجمہ

و لا محدود و دای ذو حد و نہایت : اور نہ محدود ہے یعنی محدود نہایت والا۔

## تشریح

عبارت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا نہ رکھ دے نہ محدود ہے نہایت ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کی نوعیت حقیقی ممکن نہیں جب کہ حد کے معنی نوعیت کے لئے جاتیں شرح عالم میں ہر لحاظ سے اس پر کام کر چکے ہیں۔

سوال : نہایت کے لئے ہیں ؟ جواب : نہ انتہا ہے نہ بابہ سید الشیخ ذوالکلیۃ الی حیث لا یوجد و مرادہ شئی معتدلی کیمت والی چیز جب اس مقام تک پہنچ جائے کہ اسے اس کا وجود ہو نہیں اس کی نہایت کہلے گی۔

ولامعدود ای ذی عدد و کثرت یعنی ایسے مجلات للکیات المتصلة بالمقادیر ولا  
المتصلة کے لا عدد اور وہ بظاہر

**ترجمہ**

اور نہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا یعنی وہ کیات متصہ جسے مقادیر کا عمل نہیں  
ہے اور نہ متعلق کا جیسے، عدد اور نہ کثیر ہے۔

**تشریح**

عبارت کا مخفی مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتی عدد ہے اور ذاتی کثرت یعنی اس کے جزا  
ہیں اور اس کی جزیات میں نیزہ اس کے شرکاء ہیں اس مخفی کی تفصیل شارح نے  
یعنی سے فرمائی کہ اہل میں کیات کی رو نہیں ہیں را، کم متصل رہ، کم متصل، اول کی مثل مقادیر اور  
دوسری کی مثال اعداد ہیں۔ اور نہ ان دونوں میں سے کسی کا عمل نہیں ہے مقادیر کا عمل واسطے نہیں  
کہ یہ تو اجسام کے خواص میں سے ہے اور اعداد کا عمل اسلئے نہیں کہ وہ واجب ہے جس کا نہ کوئی جز ہوتا  
اور نہ جزئی اور نہ ترکیب پھر کس اعتبار سے اسکو عدد کا عمل قرار دیا جائے۔ شارح کے کلام میں لکھتے ہیں  
الکیات المتصلة اسکو، حق کے ہونے کی لا محصور و لا محدود کی تفسیر معمول کرنا مناسب ہے اور  
قول شارح کے لا المتصلة کا اعداد اسکو لا محدود و ذی نفس شمار کیا جائے۔

**سوال**۔ لغز عدد کے معنی میں یہ کہ اسکو کثرت نہیں جاتا یعنی عدد کے ساتھ اس کو فعل نہیں حالانکہ ہم دیکھتے  
ہیں کہ عدد کے ساتھ اس کو فعل ہے کیونکہ وہ واحد ہے اکیلا ہے اور واحد ہر جہ کیفیت بقع اسلی ۹  
**جواب**۔ اگر آپ عدد کو اس معنی معمول کر سکتے ہیں تو یہ بھی فنی درست ہے کیونکہ حق قول کے مطابق  
و اللہ عد ہی نہیں۔ ہم نے لکھ المتصہ کی توضیح دینی اسلئے کہ میں اس پر تفصیلی گفتگو ہے۔

ولا متبعض ولا متجزی ای ذی اجزاء و اجزاء ولا متزکب منها لما فی کل ذلک من الاحتاج  
المنافی للوجوب فمالہ اجزاء یعنی باعتبار اقسامہ منها منزکباً و باعتبار اختلافہا  
الیہا متبعضاً و متجزیاً و لا متزکب لان ذلک من صفات المقادیر و لا اعداد۔

**ترجمہ**

اور اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں یعنی جسے جزا جزا نہ ہے اور نہ اس سے  
مربک ہے جو ہر ایک کے ان میں سے ہر ایک کے اندر وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی  
ہے اسلئے کہ وہ چیز جس کے اجزاء ہوں ان سے مرکب ہونے کے اعتبار سے اسکو مرکب کہا جاتا ہے اور  
ان کی جانب مائل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی (کہا جاتا ہے) اور نہ وہ تمام ہے جس کے یہ  
مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

## تشیق

یہاں پر مذہب و صفاتِ سلیمہ کا ذکر ہے اور تینوں کا اہل ایک ہے اور جو عقلی صفتِ متنائی نہ ہو نہ ہے اور تینوں کی وجہ سے ہے کہ متبعض اور متجزی اور ترکب میں اجزاء کی طرقت اعتیاج ہوتی ہے کیونکہ اور وہی اجزاء ہوتی ہیں وہ اجزاء کی طرقت اعتیاج ہوتی ہے اور اسی طریقہ سے ترکب ہوگا وہی اجزاء ہوگا اور یہ بات اہل میں ہے جو عقلی ہے کہ اعتیاج و ترکب کے متنائی سے علائکہ اللہ تعالیٰ کا بت ہو چکا ہے تو اس میں کسی قسم کی اعتیاج نہیں ہوگی لہذا نہ وہ متبعض و متجزی ہو سکتا ہے

فصل کا احوال اسے شہرت یہ بتایا جاسکتا ہے کہ اگر کسی تجربہ کار اور جوشیلین سے مل کر وہی پتہ تو اس کو مرکب کہا جائے اور دب و چتر ان اجزاء کو مطبوعہ شکل پر توڑ، سکو، مستفیض اور منجزی کہا جائے اور وہ قدر ہی بھی نہیں ہے کہ چونکہ مٹائی ہوئی مقدار اور زمانہ اور کے فیاض یوں ہے اور راجھی (محمود کے ذوق میں) ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ مقدار دراصل دو کا عمل نہیں ہے لہذا وہ تمام بھی نہیں ہو سکتا۔

تنبہ

**تنبیہ:** - اٹھال کہنے میں تقریباً ۷۰ دنت میں اجزاء کی فرقت کو بعض حضرات عالم نفس اور اجزاء کو کچھ سمجھتے ہیں اور بعض ہنڈرت سے ان دونوں میں فرق کہتے ہیں۔ جب ہم دیکھیں گے کہ اجزاء ترکیبہ کی جانب متحول ہوتے ہیں۔ تجزیہ سے اجزاء وہ محکمے اجزاء میں جو ہم جسم کا اٹھال اپنے خواہ فرودہ کی جانب اور اگر اٹھال اپنے اجزاء ترکیبہ کی جانب نہ ہوتا تو یہ متعین ہے جسے کسی شے کا اٹھال و اجزاء ترکیبہ خواہ فرودہ ہوں بلکہ جسم ہی کی صورت میں ہوں تو یہ متعین ہے کہ جو کچھ متحول اجزاء ترکیبہ نہیں ہیں کہ کیا سمجھیں۔ ان دونوں کے درمیان فرق کرنیکی صورت میں نیز متعین کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ جس کے اجزاء نہیں ہیں۔ درنہر تجزیہ کے معنی ہوں گے کہ اس کے اجزاء نہیں ہیں یعنی اسکو کچھ کہا جاسکے گا۔ اس کا نام ہے۔

وَلَا يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ مَالَهُمْ إِيَّاهُ الْمُبْتَكَرَ لَأَنْ يَحْكُمُوا عَلَى اللَّهِ وَهُمْ فِي عِزِّ رَبٍّ  
وَالْمُبْتَكَرُ الْوَجِبُ الْمَالُ مِنْ غَيْرِ الْمُبْتَكَرَاتِ بِفَضْلِ مَقْصُودَةٍ فَيُلْزَمُ الْتَرْكِيبُ -

توحید

اور وہ ماہیت کے ساتھ مقصد نہیں جو بالخصوص اعتبار کے ہم جنس ہونیکے ساتھ اس سے کہ ہمارے قول ماہی کے معنی میں من ائی جنس ہو لہٰذا وہ کسی جنس سے ہے اور حیوانات سے ہم جنسوں سے ممتاز ہو لہٰذا کہ فیصلہ معلوم کے ساتھ جو قرآن کتب ماہی کے نام لگے۔

تشریف

[illegible]

اور جب موسیٰ کو بالما ایت نہ پہنچی یہ سب کہ قیام نہیں ہوئے نہیں کہ جو بعض وہ کہا ہے تو سوال کو مفہوم یہ

ہوتا ہے کہ ہر چیز جس میں سے قطع رکھتی ہے یعنی اس کے اجانس یا اکیلیا میں ہیں اور یہ مسلم اصول ہے کہ ہر ایک جنس قطعاً فیضی جن اشار کے لئے جس میں اس کے لئے فہم ہوتا ہے بھی ضروری ہے ورنہ نقصانی موصوف بالماہیۃ اس بنا پر نہیں کہ جب اس کو موصوف بالماہیۃ مانیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ اس ہوتا ہے اس کے اسی سوال کیا جاتے ہیں کہ اشار یہ ہوگا کہ اس کی حیالت اور مشابہت کیا ہیں؟ تو جب اس کے لئے جنس کا ثبوت ہو گیا تو ضروری ہے کہ اس جنس سے اس کو متاثر ہو جائے کہ نیکے لئے فعل الائی مانے تو انہی تعالیٰ جنس اور فعل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلم ہے کہ انہی تعالیٰ مرکب نہیں ہے تو معلوم ہوگا کہ انہی تعالیٰ موصوف بالماہیۃ نہیں ہے۔

تسلیح کا:۔ جنس اور فعل ذاتیت میں سے ہیں اور شیئی یا ذاتیات کی حقائق ہوتے ہیں گویا ذات کہ اس کی ذاتیات ہی کے ذریعہ تمام مقامات پر تو جس کی طرح فیض بھی ذات میں داخل ہے اس لئے اس کو مقدم بھی کہا جاسکتا ہے اسی لئے شارح نے فصولیہ مقومہ کہہ ہے۔

ولا بالکیفۃ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرقیۃ والیوسف وغیر ذلک من صفات الاجسام ونوام المزاج والتركيب۔

**ترجمہ** اور (انہی تعالیٰ) کی کیفیت کے ساتھ متعین ہے یعنی رنگ اور مزہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈکی اور تری اور خشکی اور اس کے علاوہ کے ساتھ ان اوصاف میں سے جو جسم کی صفات ہیں اور ہر ان اور ترکیب کے ذرائع میں سے ہیں۔

**تشریح** یعنی انہی تعالیٰ کیفیات کے ساتھ صنعت نہیں ہے مثلاً ذوق لون ہونا مزہ اور بو والا ہونا گرم ٹھنڈا تر اور خشک ہونا وغیرہ اشیاء ذات ازل تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور یہ بھی ساری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء وجود کے معانی ہیں ایستے انہی تعالیٰ میں ان کا تحقق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی وجوب ہو سکتا ہے کہ یہ اجسام کے ذرائع ہیں اور انکی صفات ہیں اسی طرح یہ سبب و سبب جناب بھی ہوں گی وہاں ترکیب ضروری ہوں اور ظاہری بات ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے اور ترکیب انہی میں سے ہے لہذا ترکیب کے ذرائع و ذاتات بھی ذات ازل کے لئے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔

ولا یتمکن فی مکان لا یتمکن عباره عن نفوذ بعد فی بعد اخر معلوم انہ متحقق مستویہ  
لہ کان والبعد عباره عن امتداد قائم بالجسم وبفسطہ عنہ الغالبیہ بوجہ الخلق



اور ممالک و ریاستیں گویا بنی محضت بہ جسم کے اوپر کبھی ممکن اور مختصر و دورے حادوق میں اور جوہر زہر زہر حادوق  
ہے لیکن ممکن حادوق نہیں ہے۔

تفصیل مفصلہ غافلانہ، سمجھنا اور جاننا، تجربہ سے مراد جو (کہ خدا) اور صورت جسم سے (کہ دل حکماء  
میر و صورت جو کہ اندر ایک انداز ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ تو ہم کو اسے وہ انداز جسم کی حقیقت سے نہ  
چیز ہوتی ہے اس انداز طویل و باریک و متن ہے اور اس انداز کے اندر جو کچھ غرضت ہے وہ ایکہ دم کا غرض  
کے لئے انداز اس کو نہ دیکھیں گے کہ جو کچھ وہ جسم ہوا اور گویا ہوا اس انداز سے جو ایک حالت پر باقی نہیں بنا  
بکہ ہلکا رہتا ہے یا کچھ جب گویا کوئی طرح یعنی جو کہ وہ گویا تو پہلا انداز ہم ہوا ایسا اس انداز  
کو دیکھ کر کہتا ہے اس کے بہت سارے نام ہیں اسکو جسم تعلیمی اور تعلیمی مادہ اور بعد غرضی کہتے ہیں اسی  
سے بات بھی مذکور ہوئی جسم تعلیمی وہ وہ وہ میں جو جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ جسم کے اندر اس انداز  
کو نہ مفرد و متکلیف و خوش سلیقہ کہتے ہیں غرضی نہیں کہتے کہ نہ سادہ و نہ متکلیف و نہ متکلیف  
اس جگہ کہ وہ تو ہم کہتے ہیں اور وہ اس کی یہ کہ نہ متکلیف کے نزدیک جسم ازراہ تجربہ سے مراد ہے تو  
جسم کا جو اتصال مشاہدہ یعنی اس کا ہوا ہوا محسوس ہوا۔ یہ تعلیمی چیز نہیں بلکہ ایک امر جو ہم سے اسی لئے  
متکلیف اس لئے کہ وہ تو ہم سے غیر کرتے ہیں وہ دلائل جو ہم زور سے مراد نہیں کہتے بلکہ سبوتی اور صورت سے  
ساتھ ہیں اس لئے کہ جسم میں غرضت ہو تو اس انداز متکلیف سے مراد ہو۔

سے کبھی بددلی سے اور کبھی بوجھ بھاری سے اور کبھی جسم جھپٹنے سے نہیں کیا جاتا ہے۔

(الفصل مقرر بعد از اینست که جماعت از مردم ایران و هند و غیره این (۱) نوبت (۲) تحت (۳) شرق (۴) مغرب  
و ۵۰۰ میلادی (۶) شمسی

فدا و فکری ہیں کہ جہت یعنی جہتِ اولیٰ۔ فقیہ اہل حقیت و اس کے علاوہ جو جہات ہیں جو دامنِ حق  
 کی کیفیت و جہات کے لئے سے متغیر ہوتی رہتی ہے نیز جہت کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس کی مقدار  
 و جو رہے۔ متشکک۔ سو نہیں مانتے فدا و فکری کہ جہت کی طرز و باقی عدد و اشارہ و فکری کیا جہات ہے  
 اور نہ ہی جہات سے متغیر نہ جہت کہ جہت کے لئے معلوم ہو کہ جہت و جہت ہے۔

[illegible]

کی جانب سے مستحبہ مذکور کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ جہات کے مستقل اسرار میں مگر یہ اسرار اور نصیب میں سے ہیں کوئی مستقل چیز نہیں ہے مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں بندہ ہے اور فلک اول فلک ثانی کے مقابلہ میں نیچے ہے۔ خلاصہ کلام اگر مورسبہ کا لحاظ ہو تا تو جہات مکان سے الگ کسی اور نام سے موسوم نہ ہوتی۔ خلاصہ کلام جہات متکلیف کے نزدیک نفس امکان ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک اطرافہ آئینہ ہیں۔

(تفصیل مفید قدیم خاصۃً) خلاصہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو پھر اس میں عطاء کے درمیان اختلاف ہے کہ علم میں خلاصہ کا جو رہے یا نہیں اس سلسلہ میں افلاطون اور اسکے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خلاصہ کا وجود ہے نہ متکلیف بھی اسی کے قائل ہیں مگر افلاطون کے نزدیک وہ خلاصہ ایسا جو ہر سے جو بالفضل موجود ہے اور متکلیف کے نزدیک وہ بعض دینی چیز ہے اور اکثر حضرات خلاصہ کے قائل نہیں ہیں اس کے ضمن میں مکان کی تعریف بھی لیجئے اگرچہ ممکن کے ضمن میں گناہ اس کا بیان گذر چکا ہے مکان کی تعریف میں بھی مختلف اقوال ہیں ہم یہاں صرف تین قول نقل کرتے ہیں۔

نقد اول مکان کی تعریف متروک شدہ اس بعد جو کہ نام ہے جس میں بطریق تداخل جسم نفوذ کر لے اور اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے تو خلاصہ رہ جائیگا۔ مثلاً حوض میں ایک بندہ ہے جسکو حوض کے اطراف سے گھیر رکھتے اندر اس میں جب پانی نہ ہو تو اس میں ہوا بھری رہتی ہے اور جب پانی بھر دیا جائے تو ہوا نکل جاتی ہے اور اس جگہ کو پانی پر گزرونا ہے پس اس سے یہ بات سمجھ میں آئے گی۔ وہ بعد تامل حالہ قائم ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور نہ وہ حوض سے ہٹ کر کہیں گیا ہے اس بناء پر وہ جو ہر بخود عن الزادہ کہلائیگا مستحق ہے وراہی بعد کو بعد جو ہری اور بعد مجرد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

متکلیف فرماتے ہیں کہ مکان بعد موجود کا نام ہے مثلاً مذکور میں متکلیف حوض کے اندر پائے جانے والے بعد کو متوہم اور دینی قرار دیتے ہیں اور افلاطون اسکو بعد متحقق کہتا ہے اور شاید وجہ یہاں بھی یہی ہے جو ممکن کے اندر بعد کے متحقق اور متوہم ہونیکے متعلق ہے۔

اردو کہتا ہے کہ مکان اس جسم کا باطنی حصہ ہے جو فنی ممکن سے تماس کئے ہوئے ہے یہ شاید ہی تعریف ہے جو فلاسفہ کے یہاں مستحضر ہے یعنی جسم حادی ہے کیونکہ پانی کو محیط ہے اور پانی کوئی ہے کیونکہ بالاسکر حادی ہے یہاں یعنی جسم دینی کی سطح باطن پر اسے کا ندردنی حصہ ہے اسی کا نام مکان ہے اندر یہ اندرونی حصہ پانی کے اندر نہ لے حصہ نہ ہوا ہے جب یہ پانیوں مقدت ذہن نشین ہو گئے تو اب سمجھئے کہ لازمی کسی جگہ میں ممکن نہیں ہے کیوں؟ اس لئے کہ ممکن کہنے میں کہ ایک بعد دوسرے بعد میں سرایت کر جائے وہ بعد متحقق ہو یا متوہم جسکو مکان کہا جاتا ہے اور بعد وہ اندر ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جو حصہ خلاصہ کے وجود کے قائل ہیں وہاں بعد تغیر جسم کے خود بخود قائم ہے۔

باقی تفصیل مفیدات میں گذر چکی ہیں تھا یہ یہ ہو گا ممکن کے اندر ایک بعد بعد دوسرے میں تداخل



ہوتا ہے۔ ورنہ امت کو کہتے ہیں جو جمہور کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کو متکبر مانا جائے تو اس کا تجزیہ ہونا لازم آجیگا جو کہ جب ممکن ہوگا تو وہاں امتداد اور مقدار بھی ہوگی اور جہاں امتداد اور مقدار ہو وہاں تجزیہ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ یہی تعالیٰ کا غیر تجزیہ ہونا ہی معلوم ہو چکا ہے۔

فان قيل الحق الحق الله عز وجل قد علم ما في قلوبهم من انهم لا يؤمنون به الا خوفاً من العذاب قال الله عز وجل انما يؤمنون به خوفاً من العذاب لا بصدق من القلوب قال الله عز وجل انما يؤمنون به خوفاً من العذاب لا بصدق من القلوب قال الله عز وجل انما يؤمنون به خوفاً من العذاب لا بصدق من القلوب

قلوب الامم متشكك: ہر ایمان مند کو اس کا جواب ہے واجب کہنا ہے۔ میں اس کی ماسب قہ فیہ قیادی  
عقلی کر دی کہ تحقیق اور ممکن میں فرق نہیں کیا اور وہ ذات کو ایک سخی لیا حالانکہ ان دونوں میں غوم فصوص  
مطلق کی نسبت ہے یہی مالی ممکن اور متعذر عام ہے اور ممکن خاص ہے۔ ممکن وہ ہے جس میں امتداد و یقینی  
مکان و غیر کو ضرورتی چیز اگر ممکن ہے اور متعذر و ناممکن چیز ہے تو اسکو ضرورت ممکن کہتے ہیں اور متعذر و ناممکن کو ناممکن  
ہے تو وہ بزرگوں کی چیز ممکن ہو جیسے جسم یا غیر ممکن ہو جیسے جوہر۔ وہ چیز ہے لیکن ممکن نہیں ہے تو ہم نے جوہر یا  
امین نہیں کی ہے وہ بزرگ عالم کے ممکن نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا عقلی بیان گذر چکا ہے اور قدرات  
کے اندر سب کام بدو خارج گذر چکا ہے۔

واما الذلیل علی عدم التحکیم ان اب تک جو دلائل بیان کی گئی تھیں وہ عدم ممکن کی دلیل تھیں یہاں سے اگر کوئی غلطی ہو جائے تو اس میں اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر گمراہی نہ ہو تو غمخیز ہونا جائز ہے اور غمخیز ہونا تو وہ ازل سے غمخیز ہو کر ازل سے غمخیز نہ ہو گا پہلی صورت میں حق کا تقدیم ہوا ہے۔ مگر جو باطل و محال ہے اور دوسری صورت میں بڑی غلطی کا محل حوادث ہو گا تاہم گمراہی میں بھی باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے معلوم ہو اگر اس کا مقبرہ ہونا بھی باطل ہے وہ جو المقصود۔

وَالْبَيْتُ أَهْلُكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ أَوْلَىٰ - ان میں سے کسی کا سرِ مذہب باری ہے اور بالآخر مفعول ہے ہر کسی کو جس سے منسوب ہے یہ باری تعالیٰ کے حق پر ہوئے ہر مذہبی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کہتا ہو کہ جانے تو تین حال سے خالی نہیں اور باری تعالیٰ جس سے کم ہو گا یا بڑے یا زیادہ اور کیوں مودوں باطل ہیں لہذا عدمِ متغیر ثابت ہے پہلی دونوں مودوں میں اس کا غنایا ہونا لازم آجیگا جس کا باطلان ظاہر ہے اور آخر کی صورت میں اس کا متغیر ہونا لازم آجیگا اور یہ بھی باطل ہے۔

وَأَذِّنْ لِلْعَذَابِ مَكَانًا ۖ هِيَ مَكَانٌ مَّا يَسْتَوِي فِيهِ السَّائِرُونَ ۚ

مسئلہ یہ ہے کیا اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے؟ جواب کا کہ جس پر ہے کہ جہات خلافسے نزدیک کہہ کی محدود اطراف ہیں۔ وہ ممکن کے نزدیک نفس ممکنہ جہات ہیں، تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے قطع ہی نہیں تو معتدات مکان سے بھی اس کا کوئی تعاقب نہ ہوگا کہ اس جہت میں بھی نہ ہوگا نہ اور کی جانب میں اور نہ نیچے اور نہ کسی جہت میں۔ اس کی مزید تفصیل مفدمات میں گذر چکی ہے۔ اور باعتبار احوال و طوائف حقائقہ ان کے ساتھ ساتھ بھی وہیں گذر چکا ہے یعنی جب جہات غیبیہ میں تو پھر انکو مستقل، سوائے موصوفاً کیا گیا ہے مزید پھیل کر یہ مفدمات کا خلاصہ فرمایا ہے:

**تتميم:** ب۔ نہ نظر میں انجوزی غیبیہ ایسی حالت پر نظر فرماتے ہیں کہ فرقہ جمہور کی بارہ شانوں میں سے ایک شاخ فرقہ ملتہر ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

**(فائدہ)** تعجب ہے کہ اس گمراہ فرقہ کا یہ اعتقاد کہ غوام اہل سنت میں پھیل گیا۔ اور یہ لوگ بھی کہنے لگے کہ خدا جگہ موجود ہے شاید اس کا سبب یہ ہو، ہوگا کہ محمدؐ عدالت و انصاف میں قسم لینے کا یہ فرمودہ تھا کہ خدا کو ہاں اور نہ ظہر مان کر قسم کھاؤ یا گواہی دو تو غوام اپنی بے علمی سے یہ سمجھ کر خدا ہاں ہے موجود ہے حالانکہ تو علمی کو اسباب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ عام و نہ ظہر اور نہ ظہر یا غائب یا غائب یعنی اللہ تعالیٰ جگہ کو دیکھتا ہے اور نہ ظہر ہے یا غائب ہے کسی قسم کھا چکا غوام نے یہی سمجھ کر حاکم کے یہ معنی لکھنے سے ایسے میں بونا کرتے ہیں البتہ۔ مگر برزخ میں ہے کہ وہ غوام اللہ تعالیٰ کی وحدانیت و اعتقاد حق کو اول بیان کیا کریں گے، مگر وہ انکی نصیحت سے ایمان والوں کو مفید نہ ہو۔ واللہ بعد منہ و فعلی هو الموفق، استغفری اللہ عنہما۔

**قدیس:** جو حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہاں ناظر سمجھتے ہیں انھیں ایماندار کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کرنے چاہیے کہ یہ کون سی نص سے ثابت ہے، ایماندار کے ساتھ غور کر کے یہ منطقی پہلو کے موازنہ پر بارہ نہ ہوگا؟ لکن یہ کہانی مکتبہ اسلامیہ کے ائمہ کے مستقیم۔

**تتميم:** ب۔ خدا تعالیٰ کی صفات و افعال کے متعلق یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ یہ لغویوں قرآن و حدیث میں جو کلمات حق تعالیٰ کی صفات کے بیان کرنے سے لے کر ان پر کئے جاتے ہیں ان میں اکثر وہ ہیں جن کا خلق کی حقیقت پر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً خدا کوئی، وسیع، بغیر منکر، مہیا ہے اور انسان پر بھی یہ افعال اطلاق کئے جاتے ہیں تو ان دونوں مواقع میں استعمال کی حیثیت، لکھل جہاں ہیں اسی مخلوق کو وسیع و غیر منکر کا یہ مطلب ہے کہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ و درشتی دے گا نہ تو وہ ہیں البتہ اس میں دو چیزیں ہوں گی، ایک وہ آواز آئے آتھ کہتے ہیں، اور دیکھنے کا عرصہ اور وسیع نہ ہے، دوسرا اس کا اندازہ اور عرض و قامت و دیکھنا، یعنی وہ ممکن طوطی و دیت بصری سے حاصل ہوا مخلوق کو جب بصرہ کہا گیا تو یہ مہیا اور غایت و دونی معبر ہو گئیں و دونوں کی کیفیات ہم نے متعمد کر لیں لیکن یہی لفظ جب خدا کی نسبت استعمال کیا گیا تو قیادہ بھاری اور کیفیات تبارہ مراد نہیں ہو سکتیں جو مخلوق کے تو اس شے سے ہیں اور جن سے خداوند قدوس قطعاً سترہ ہے البتہ یہ اعتقاد

رکھتا ہو گا کہ اللہ سارے دیکھنے پر کامیاب اس کی ذاتِ اقدس میں موجود ہے اور اس کا نتیجہ نبی وہ علم جو ہر  
سے حاصل ہو سکتا ہے اسکو بدرجہ کمال حاصل ہے آگے یہ کہ وہ مبداء الہیہ ہے اور دیکھنے کی کیا کیفیت ہے  
ہے تو جو اس کے کہ اس کا دیکھنا مخلوق کی طرح مخلوق کی طرح نہیں ہم اور کی کہہ سکتے ہیں لیکن کھشامہ  
شعی و هو التبعیہ النہایت بہت مع و بصیر ملک اس کی تمام صفات کو اسی طرح سمجھا جائے کہ جو بہت با اعتبار  
ایسے اہل دہم و غایت کے ثابت ہے مگر اسکی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جا سکتی اور نہ طریق سوار نے اس  
کا مکلف بنایا ہے کہ آدمی اسی طرح کی اور اہل عقل حقائق میں غرض کو کہہ پر بیان ہو، استوار علی العرش کو بھی  
اسی قاعدہ سے سمجھ لو عرش کے معنی تخت اور بلند مقام کے ہیں، استوار کا ترجمہ کنز حقین ہے استوار و ممکن سے کیا  
ہے گویا یہ لفظ تخت حکومت پر اس طرح فاضل ہونے کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کوئی تعدد اور گوشہ حیطہ لغو و اقتدار  
ہے باہر نہ رہے اور نہ قید و تسلا میں کسی کی مزاحمت اور گرفتاری پائی جاتے سب کام اور انتظام برابر ہو اب دنیا  
میں بادشاہوں کی تخت نشینی کا ایک نمونہ اور ظاہری صورت ہوتی ہے اور ایک حقیقت باطنی و غایت  
یعنی ملک پر پورا تسلط و اقتدار اور لغو و قہر کی قدرت حاصل ہونا حق تعالیٰ کے استوار علی العرش ہیں یہ  
حقیقت اور عرض غایت بدرجہ کمال موجود ہے یعنی آسمان و زمین (کل طبقات و معطیات) کو برسرِ کرنے کے بند  
ان پر کامل قبضہ و اقتدار اور ہر قسم کے مالک و شہنشاہانہ تصرفات کا حق ہے درگ ٹوک اسی کو حاصل ہے استوار  
علی العرش کا مبداء اور ظاہری صورت اس کے متعلق وہی عقیدہ رکھنا چاہئے جو ہم مع و بصیر و غیرہ صفات کے متعلق  
کہہ چکے ہیں کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی جس میں صفات مخلوقین اور ذاتِ محدث کا ذرا سا شبہ ہو پھر  
کیسی ہے؟ اس کا جواب وہی ہے

اسے برتر از خیال و قیاس و گمان و دم

مزل تمام گشت و بیایاں رسید علم

لیکن کھشامہ شعی۔ قاضی بیضاوی کا فرمایاں زمین نشین رہنا چاہئے فرماتے ہیں و اما بعد اللہ تعالیٰ  
انما تأخذ باعتبار العبادات الحق ہی افعال و ہون العباد و ہی التي تكون الاعمال (بیضاوی)

و لا یجری علیہ زمان لا لایزمان عندنا عباد و عن متجدد و یجدد ہم متجدد الخ  
و عندنا متجدد عن متجدد الخ و اللہ تعالیٰ معنا و عن ذلک۔

**ترجمہ**

اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا مسئلہ کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد سے جس  
سے دوسرے متجدد کا آغاز لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مراد ہے حرکت کی مقدار ہے  
اور اللہ تعالیٰ اس سے مشرک ہے۔

## تشریح

یہی باری عزوجل کی صفات علیہ میں سے ایک صفت ہے کہ اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا۔

**سوال :-** زمانہ کے جاری نہ ہونے کا کیا مطلب؟ **جواب :-** یعنی وہ زمانی نہیں ہے یعنی جسے مکانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر مکان کے وجود نہ ہو سکے اسی طرح زمانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر زمانہ کے وجود نہ ہو سکے اور جیسے ذات باری زمانی نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفات بھی زمانی نہیں ہے۔

**سوال :-** کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود ہے گا ادب بھی موجود ہے یہاں تو زمانہ پایا جا رہا ہے، بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا زمانہ سے تعلق ظاہر ہے۔

**جواب :-** اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانہ اس پر جاری و منطبق ہے بلکہ زمانی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے زمانہ کے ساتھ اس تعلق کے جو زمانیات کا وہ نہ کہ ساتھ ہوتا ہے بلکہ زمانہ کے ساتھ مقدار ہے۔ اب دیکھیں بات کہ وہ زمانی کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب ملے گا زمان کی تعریف کے خلاف کر کے یہ ممکن ہے ۲ زمان کی تعریف یہ ہے کہ جو عبادۃ عن متعدد و چند درجہ متعدد و آخر یعنی زمانہ اس تقدیم کا نام ہے جس سے دوسری متعدد چیز کا نہ لڑا گیا جاسکے۔ متعدد اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک حالت پر قائم نہ رہی ہو بلکہ اس میں انقلاب ہوتا رہتا ہو دوسرے نظروں میں زمان کی تعریف کر سکتے ہیں کہ زمان اس متغیر شے کا نام ہے جس سے کوئی متغیر چیز معلوم کی جلتے اور اس کی وحدت یہ ہے کہ وہ کیا میں بہت سی اشیاء اور افعال ہیں جو محمول اور معلوم میں اور بعض معلوم ہیں تو جو متعدد اور متعدد چیز معلوم ہے اس کا نام زمانہ ہے اور اس سے خوب متعد و کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاسکے مثلاً آب کو معلوم ہے کہ خالصہ و صغیر کو ملی سے آیا ہے یا ایک متحدہ چیز ہے اور آپ کو معلوم ہے اور ان کا تعلیم ہونا ظاہر ہے اور متعدد ہونا بھی ظاہر ہے کہ چونکہ خالصہ و صغیر سے ملی سے نہیں آ رہا ہے۔ غیر آپ کو معلوم ہے کہ کوئی نہ وہ متعدد کو آیا تھا اور آپ کو معلوم نہیں کہ کوئی نہ ملی کب آیا تو آپ کسی سے پوچھا کہ کبھی وہ بیک کوئی نہ ملی؟ اس نے آپ کو جواب دیا یوہم جا، خالصہ و ملی یعنی میں دن نہ ملو ملی سے آیا اسی دن کو ملی گیلے، تو بحسب خالصہ کا ان یہ زمانہ ہے جو معلوم ہے اور زمانہ کو کا دن متحدہ محمول ہے لوں سے ملی کا اندازہ لگا لیا اور معلوم کر لیا کہ کھوکھا کا آب بوالہ یہی نہیں کامر امثال آپ کو اس کا علم نہیں کہ کب مراد یہ متحدہ بھی ہے تو آپ کسی سے معلوم کیا کہ کب مراد بیا گیا محمد کے روز رمضان میں اس کا آپ کو علم ہے جس سے محمول متحدہ کا علم ہو گیا ہے۔

نفس سے زمانہ کی تعریف ان احسانا میں کی ہے جو عبادۃ عن متعدد اور الحکومت میں زمانہ فلک اعظم کی حکمت کی مقدار کا نام ہے۔ سات آسمان ہیں جو قمران سے ثابت ہیں فلاسفہ سے دور رائے ہیں، فلک بستم حکم کو عرف شرع میں کر کے کہا جاتا ہے اور فلک بستم حکم عزت شرع میں عرض کہتے ہیں اسی کا نام فلک اعظم اور فلک الکمل ہے چنانچہ زمانہ کی تعریف میں اکثر کلام عالم اہم صاف ایسے کے عرصہ میں ہے درود و صفات یہ فلک و فلک ہے جب یہ دونوں تعریف کا لحاظ کر لی گئی تو اب معلوم ہو گا کہ باری تعالیٰ زمانی کیوں نہیں؟

تو جواب ظاہر ہے کہ زمانہ کی جو لفظی تعریف بھی مراد لی جاسے یہ بظہر کے منافی ہے اس سے وہ زمانی نہیں

ہوسکتا مگر ممکن کی تعریف کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوسکتا اس لئے کہ زمان کی تعریف متحدات اور محدثات کیلئے ہے (کما یظهر من التعریف) ورنہ ہر ہی بات پہ کباری تعالیٰ متحد اور وحدت سے مندرجہ تو ان کی تعریف اسی تعالیٰ پر صادق نہیں آسکتی اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوسکتا ہے ورنہ اس کا عمل عبادت ہوتا لازم آتا۔ اور اگر حکم کی تعریف کے لحاظ سے دیکھیں تو بھی وہ زمانی نہیں ہوسکتا کیونکہ اس تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محض وجود کا لازمی نتیجہ و تغیر و تبدل ہے لہذا معلوم ہو کہ باری تعالیٰ کا زمانہ جسے علق نہیں ہے خاصہ جسے پوری بحث کا یہ نکلا کہ حکم اور ممکن کی زمان کی تعریف اس بات کی اہانت نہیں دیتی کہ یوں کہنا جائے کہ ذات باری پر زمانہ کا جریان ہے۔

و اعلم ان ما ذكره في التذنيبات بعضنا لبعض عن البعض الا انه حاول التفصيل والوضوح فضاء الحق الواجب في باب التذنيب وسادة الحق المشبهة والمجسمة وسائر فروع الضلال والتفصيلات بابتها وجها او فصيحا فليست بالافاظ المتروكة والتعويض بماعلم بطريق الا لتمام.

### ترجمہ

اور جان تو ہم حقائق کو مصنف نے تشریحات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستثنیٰ کر دی ہیں مگر تحقیق مصنف نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا اب تشریح میں حتیٰ واجب کو پورا کر سکی عرض سے اور فرقہ متشیعہ اور عہد اور غلوں و سرکشوں کے تمام فرقوں پر مبلغ اور نوکدہ پر بغیر رد کر کے ہوئے تو انھوں نے افلاک مزاد کے سکر کی پرواہ نہیں کی (اور پرواہ نہیں کی) اس صفت کو ہم اس بیان کر کے کی حکم التزام کے طریق پر جان لیا گیا ہے۔

### تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے جن صفات علیہ کا ذکر کیا ہے ان میں مشو و متکوار معلوم ہوتا ہے کہ جو متبعض و متجزی مترادف ہیں تو جب لا متبعض کہہ دیا تو وہ متجزی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح جب کہا گیا کہ لیس لیس و لاجہم تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ وہ غیر متبعض اور غیر محدود ہے اور غیر متبعض اور غیر متجزی اور غیر کب ہے اس لئے کہ لاجہم سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہو گئی تو پھر مصنف نے ان سب کو متکوار کیوں بیان کیا ہے؟

تو شارح نے جواب دیا کہ یہ مشو نہیں ہے بلکہ کسی مقصد کے تحت مصنف نے ایہ کیا ہے کیا مقصد؟  
 ۱۔ یہاں تفصیل و توضیح مقصود ہے تاکہ اب تشریح میں جو حق واجب ہو رہا ہے اسکو پورا پورا دلا کر دیا جائے (۲) فرقہ عالمہ پر نفوذ شافریہ مشتبہ اور محذور عرفات صاف اور کھلے غلوں میں رد کرتا ہے جب مقصد مصنف کا یہ ہے تو اصولوں نے افلاک مزاد کو ذکر کیا اور جن صفات کا علم بطریق التزام پہلے ہو چکا تھا اس پر کثافت نہیں کیا بلکہ کلمہ متکوار دیا

**تفسیر** مذکورہ میں اس کا معنی ہے جس سے مراد صفات ہیں اور اس کا معنی ہے۔ تشریحات یعنی تفہیمات  
 نسبتاً تو بیان ان کو تشریحات سے اس لئے ہے کہ اگر ان کے لئے تشریحات ان سے تشریح ہے۔ لہذا واجب واجب سے مراد  
 حق واجب بھی ہو سکتا ہے اس وقت میں موضوع کی امتداد صفت کی حالت پر کی اور واجب مراد واجب حقیقی  
 بھی ہو سکتا ہے یعنی واجب تعالیٰ کا جو حق ہے۔ مگر پورا کر کے اس کے معنی سے ایسا کیا گیا ہے۔

ثم ان معنى الترتيب عداً و كذا في وجوب الوجود لغيره من شائبة  
 الحدوث والالكان على ما افادت النسخة لا على ما ذهب اليه المشايخ.

**ترجمہ** پھر تحقیق کہ مذکورہ غلط فہمی سے تشریح کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ (صفات مذکورہ) وجوب اور حود کے  
 مثالی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے۔ اس قسم کے مطلق جس  
 کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں مگر اس شخص کے مطابق جس کی جانب مشائخ غلطے ہیں۔

**تشریح** مثل ضروریہ کہ ان پر بھی جو کو کون کھنی کہتا ہے یعنی سب کو اپنی چاہا جو مستحی اور درود کی بھی  
 کھنی کہتی ہے۔ تو مشائخ یہ فرماتا چاہتے ہیں کہ میری چاہا جو مستحی ہے اور مشائخ کی کھنی مشائخ  
 سے مشائخ کا تشریح مراد میں یعنی صفات علیہ کے بیان میں جو دلائل ہم نے ذکر کر کے ہیں وہ خود درست ہیں اور  
 مشائخ نے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ سب ضعیف و کمزور ہیں التفات کے قابل نہیں ہیں اور یہ واقعہ ہے  
 کہ ہم نے مذکورہ تشریح اس پر مبنی ہے کہ یہ صفات وجوب کے مثالی ہیں جو کچھ ہیں یہ صفات جو مثالی وہاں حدوث  
 و امکان ہو گا جو وجوب کے مثالی ہے۔  
 مشائخ نے ان صفات سے پر کیا دلیل ذکر کی ہیں ان کو بھی شارح اہل الذکر کے پورا کی نزدیک کرے گا۔

من ان معنی العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه۔

**ترجمہ** یعنی یہ کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے ایسا ہے کہ اس کے بقاؤ ملے کہ ہیں (یعنی جبکہ بقاؤ منع ہو)  
 یہ شارح نے اس کے معنی سے جوئے و مشائخ کی دلیل نقل کی ہے۔ لیس میر میں کے تحت ہم اس  
 پر تفصیل لکھاؤ کر چکے ہیں۔ مشائخ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عرض نہیں ہے اس میں نہ  
 پر لغت میں عرض اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کا وجود اور بقا منع ہو اور وہ ایک حالت پر قائم نہ ہو پھر  
 اہل عرب بولتے ہیں "لہذا عرض" یعنی یہ ایسا ہے جس کا مستقل وجود اور قائم نہیں اس پر فقرہ کر سکتے ہیں  
 لہذا اللغۃ عارضۃ یہ صفت اصلی نہیں ہے اس کا وجود مستقل نہیں ہے۔ تب عرض کی تشریح یہ ہے کہ وجوب

اللہ کو عرض قرار دیکر کہیں گے کہ عرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے  
علو اکبر ہے، لہذا اللہ کو عرض قرار دینا فحشی غلط ہے (یہ ہوا مشائخ کا طرز استدلال) اس استدلال کی غائی تاویل  
میں بیان کی جا چکی ہے۔ نیز اس کے اندر یہ بھی فرمائی ہے کہ زراعت عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے  
مفہوم اصطلاحی میں ہے کہ اس کے اعتبار سے اللہ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

### ترجمہ

وَمَعْنَى الْقَوْلِ مَا يَتَرَكِبُ هُوَ عَنِ غَيْرِهِ لَا يَلِيقُ بِهِمْ هَذَا الْجِسْمُ مِنْ ذَاتِ

### تشریح

یہاں سے شارح "لیسن یعنی چہ پریشان" کی دین میں ان کر رہے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ  
اس بنیاد پر جو عرض نہیں کہ جو اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ملکر کوئی دوسری چیز بنے تو ایسی چیز  
میں اللہ کا دوسری چیز کا جوہر نہ لازم آئے گا اور یہ وجوب کے منافی ہے لیکن شارح نے جوہر کی جو تعریف کی  
ہے وہ محال کامل ہے اس لئے کہ جوہر تو قائم بالذات کہہ سکتے ہیں خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب۔ نیز جوہر کا وجود مرکب  
سے مجرد ہو کر بھی ہو سکتا ہے لہذا دلیل مذکور میں غامبی ہے۔

وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكِبُ هُوَ عَنِ غَيْرِهِ لَا يَلِيقُ بِهِمْ هَذَا الْجِسْمُ مِنْ ذَاتِ

### ترجمہ

اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے  
کہہ اس سے اہم ہے۔

### تشریح

پریشان کی وہ دلیل ہے جو انھوں نے "لیسن" جہنم پر پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ اللہ  
تعالیٰ کو جسم ماننا غلط ہے کیونکہ جسم کہہ سکتے ہیں جو دوسری چیزوں سے ملکر بنے اور اس بات  
کی دلیل کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر سے مرکب ہو یہ کہہ کر بولا جاتا ہے "هَذَا الْجِسْمُ مِنْ ذَاتِ" اس وقت بولنے  
میں جب کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے زیادہ ہوں اور اس کا جوہر دوسرے کے ثمر سے زیادہ ہو۔ بہر حال  
اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہی جسم کی حقیقت ہے اور اگر جوہر مانا جائے تو جوہر  
جسم ہونا لازم آئے گا اور درحقیقت وجوب کے منافی میں اس استدلال میں یہ غامبی ہے کہ جسم کے لغوی معنی بھی  
القوم بنفسہ کے ہیں نہ کہ وہ جو شارح نے بیان کئے ہیں۔

وَأَنَّ الْوَاجِبَ لِمُتَرَكِّبٍ فَاجْزَأُ مَا أَمَّا أَنْ تَنْصِبَ بَهْضَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزِمُ نَقْدَ وَالْوَاجِبِ

أَوْ لَا فَيَلْزِمُ الْمُتَقَضُّ وَالْمَحْدُوتُ وَإِلْفَا أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى حِمِيَةِ الْقُصُورِ وَالْإِشْكَالِ وَالْمَعْدَاكِي

و کیفیاتہ فکلزم اجتماع الاعداد و علی بعضہا و مستویۃ الاقدام فی افادۃ المدح و النقص و قاعدہ دلالتہ المعد ثابت علیہ فیتفرغ الی مخصص و بعد دخل تحت قدرۃ الخیر فیكون حادثا بخلاف مثل العلم و القدرۃ فانہما صفات کمالیہ ستدل الی المعد ثابۃ علی ثبوتہما و اعدادہا صفات نقصان لذلالتہا علی ثبوتہا۔

## ترجمہ

اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا احوال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تعدد لازم آئے گا یا نہیں (یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے) تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز واجب یا تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقامات و کیفیات پر ہو گا تو اجدد کا اجتماع لازم آئے گا بعض پر ہو گا نہ ہو گا۔ تمام صفات برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں و ان پر محراث کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی بعض کا محتاج ہو گا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو گا تو وہ حادث ہو گا کائنات علم و قدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محراثات ان کے ثبوت پر دال ہیں اور انکی اشد و صفت نقصان ہیں ان کے ثبوت پر محراثات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح مشائخ کی وہ دلیل بیان فرماتے ہیں جو انھوں نے واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اذہم حقیر نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا حق نہ ہونے پر بیان کی ہے کہ مرکب ہونے پر تو نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مرکب مانا جائے تو اب اس کے تمام اجزاء کمال کی صفات سے متصف ہوں گے نہ ہوں گے اول صورت میں تعدد و جہ لازم آئے اور دوسری صورت میں شان لاری کا نقص لازم آئے اور حدوث لازم آئے جو واجب کے معانی ہے اس میں بھی یہ زانی ہے کہ حق تعالیٰ نہ ہو سکتا ہے۔ صفت سے القاب اجزاء کا فائدہ نہیں بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے لہذا دلیل باطل ہو گئی اشد بمنہ۔

پھر آگے نہیں تشریحات کی بلکہ اس کی جگہ پر (۱) یعنی وہ زنی شکل و صورت نہیں (۲) اس کے لئے کوئی معیار نہیں (۳) اور کوئی کیفیت نہیں کیوں؟

اس سے مراد یہ کہ تمام مقادیر و شکلوں پر ماننے کے یا بعض پر یا جمل صورت میں ظاہر ہے کہ اجتماع افراد لازم آئے اور دوسری صورت میں متعلق بلکہ مرتب لازم آتی ہے اور اگر کوئی مرجع و محلیس مانا جائے تو شہر تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے اور یہ ساری صورتیں باطل ہیں لہذا اسکو ان صفات سے متصف ماننا بھی باطل ہو گا۔

او علو بعضہا و هو مستویۃ الاقدام فی افادۃ المدح و النقص۔ یعنی اگر اسی تعالیٰ کو تمام صورتیں برابر مانا جائے بلکہ بعض پر مانا جائے ایسے ہی بعض مقادیر و کیفیات پر مانا جائے تو اگر جب اجتماع افراد



خرابی تو لازم نہیں آتی مگر یہ قرآنی لازم آتی کہ صفات کمال مفید درج ہونے میں اور صفات نقصان مفید نقص واجب ہونے میں مساوی ہیں تو محض کی ضرورت پیش آئے گی تو پھر واجب غیر کی (محض کی) ضرورت کے تحت داخل ہو کر حادث ہو گا اور یہ محال ہے۔

سوال :- یہ کیوں جائز نہیں کہ یوں کیا جائے کہ تحت قدرۃ الغیر داخل مانے کی ضرورت نہیں بلکہ محض و مہنوعات خود ان صفات پر داخل ہیں تو محض کی حاجت نہیں رہی۔ جواب :- مہنوعات و محضات مانع کے وجود پر تو داخل ہیں لیکن یہ کہتا اگر اس کی ساری صفات پر بھی داخل ہیں، یہ غلط ہے بلکہ یہی کہنا پڑے گا کہ محض کی ضرورت پیش آئے گی اور پھر مذکورہ قرآنی لازم آئے گی۔

سوال :- مستویۃ الاقدام کیا ہے؟ جواب :- اصل تو مستویۃ ہے، اسی لئے شارع کا کہنا ہے کہ اولیٰہ ستارہ استارۃ لفظ اقدام کو جذب کر دینے مگر شارع نے استارۃ سے کام لے کر اپنے کلام میں تحصیل بلاغت کا کمال کرتے ہوئے اس کا اضافہ کر دیا۔ مستویۃ الاقدام و داخل اس جماعت کو کہتے ہیں جو میدان قتال میں صف بہ صف کھڑی ہو اس وقت ان کے قدم سیدھے اور آپس میں مساوی ہوتے ہیں تو میدان میں کواستعمال کیا ہے اور یہ لفظ مستویۃ ہے۔

بہر اضرار وارد ہوا کہ جب بات یہی ہے کہ اسکو بعض صفات پر مانع محض کی احتیاج کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے علم و قدرت (تو جو محضات میں سے بعض ہیں) کے ساتھ اسکو کیسے متعلق ناماں ہوں پر بھی تو محض کی ضرورت پیش آئے گی۔ جواب :- یہاں محض کی حاجت نہیں اس لئے کہ وہ جو محضات خود والہ ہے کہ کچھ کو مانع والا بہت علم رکھنے والا اور بڑی قدرت والا ہے اور اسکی استعداد بھی قابل و جہز کے ثبوت پر محضات کی کوئی داللت نہیں ہے بخلاف قتل المسلم والقدح سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس دلیل میں یہ کہنا ہی ہے کہ معتزل کہہ سکتا ہے کہ محض خود ذات خداوندی ہے لہذا جب غیر ذاتی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم نہیں آتا لہذا پھر حادث بھی لازم نہیں آتا لہذا۔

لَا تَنْفَكُ عَنْكَ صُفَاتُ تَوْحِيدٍ عَاشِدَ الطَّالِبِينَ وَفِي سَعْيِهِمْ هَالُ الطَّاعِينَ زَعَمَ أَهْلُهُمْ  
أَنَّ طَلَبَ الْمُطَالِبِ التَّكَلُّفُ مَبْنِيٌّ عَلَى امْتِنَانٍ هَذَا الشَّيْءُ الْوَاقِعُ۔

ترجمہ

(تشریح کی بنیاد مشائخ کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے) اس لئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور علمندہ توفیق کے راستوں کو وسیع کرتی ہے انکی حجت ہے۔ گمان کرنے ہوتے کہ یہ طالب ناجائز خود سر شہادت کے ضلوع پر مبنی ہیں۔

تشریح

یہ عبارت لاطی مازہب الیہ المشائخ کی دلیل ہے یعنی تشریحات مذکورہ کی تو دلیلیں

ہم نے ذکر کیا ہیں وہ دلائل صحیح ہیں اور جو دلائل مشائخ نے ذکر کئے ہیں جن کا تفصیل ذکر ابھی گزر رہا ہے وہ دلائل درست نہیں اور ان پر تنزیہات کی بنیاد رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسے دلائل ہیں جو انتہائی کمزور ہیں (جن کی کمیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جا چکا ہے) جسکی وجہ سے اس بات کا غلط ہے وہ طلباء اور معتقدین کے عقائد میں زلزلہ پیدا کر کے انکو کمزور کر دیں اور طعن زنی کیلئے راہ مطاع بن گئے۔  
جائے انداز اس کے ساتھ اس کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ سوجھ بوجھ کدے کدے پر پھیلنے اور اعلیٰ تنزیہات کی بنیاد پر کمزور اور ناسد دلائل پر قائم کی گئی ہے۔ ان سب غریبوں کی وجہ سے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل پختہ ہیں جنکو ہم تنزیہات کے تحت میں ذکر کر چکے ہیں۔

**توضیح:** شارح نے مشائخ کی دلیلوں کو کس انداز میں ضعیف کیا ہے وہ اپنے دیکھ لیا اور سن لیا اب بخیر ہی سمجھ ساری بھی سستے شارح نے جن غریبوں کا ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشائخ ازربہ کا مقصد بال کی کمال نکالنا نہیں ہے بلکہ حوام کو سمجھانا مقصود ہے کہ حوام کو سیدھی سیدھی باتیں اور دلیلیں سمجھاری جائیں اس لئے ان حضرات نے اقائیات پر انکفاء کیلئے اور دلائل باقاعی پیش کرنا التزام کرتے ہیں لیکن مشائخ اشعر یہ صیہ امام رازی، آغا جی اور خاضی عہدہ اور خود شارح اور سید سید ان حضرات کو ترقی میں بددلوئی حاصل ہے ازربہ حضرات بال کی کمال نکالنے کی عادی ہیں اور انہماک کی بات یہ ہے کہ ازربہ کی باتیں حوام کیلئے مفید ہیں اور شارح کا کلام بدقیق کیلئے نفع بخش ہے اس لئے کسی ایک فریق کا دوست و فریق کو غلام کہنا غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقصد دونوں کا خود ہے مخاطبین کے احوال کی رعایت سے اسلوب بیان بدل ہوا ہے۔

و احتج المبالغ بالمتصور الظاهر في الهيئة والجسم والصفات والجوارح وبان كل موجودين في هذا العالم يكون احدهما متصلا بالآخر مما لا امكن ان يكونا منفصلين عن مابنا في الهيئة والله تعالى ليس كذلك ولا محالة للفساد فيكون مابنا للعالم في جهة فمبين فيكون جسا او جزء جسم مصورا متعليا

**ترجمہ:**

اور استدلال کیا ہے فریق مخالفان نے ان نعیم ظاہر سے جو جہت اور سمت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر دو موجود جنکو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو اس سے ملایا ہوا یا اس سے الگ ہو اس سے جہت کے اندر باقی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کیلئے محال ہے (احول کر نوالہ) اور نہ عمل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہو گا تو وہ متجز ہو گا بجز وہ جسم ہو گا جس کا جزو جو مصور و متعلا ہی ہو گا۔

## تشیہ

اس عبارت کو ماقبل کے ساتھ جگر رابطہ ہے، اس طریق پر کہ شاعر نے فرمایا تھا کہ وہ قسم چھال  
 الطافین لہذا اس عبارت میں مخالفین کا تذکرہ آ رہا ہے اس مناسبت سے شارح نے  
 مخالفین کے چند دلائل و اسبہ کو ذکر کر دیا۔ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ فرقہ جہالہ یعنی مجتہد اور مصطفیٰ اللہ تعالیٰ  
 کے لئے جہت، جمعیت، صورت اور جوارج یعنی اعضاء ثابت کرتے ہیں اور ان کے اثبات پر قرآن و  
 حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ذوجہت ہونے پر وہ ان جیسی آیات و احادیث سے استدلال  
 کرتے ہیں۔

وَنَحْمَدُكَ يَا اللَّهُ عَلَى مَا تَقْدِرُ بِهِ عَلَى مَا تَشَاءُ، اوجہا کہ اے اللہ! تو اس نے جواب دیا: فی السماء۔ اور جمعیت پلاس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ  
 اثبات جہت جیسی آیت کا ذکر کرتے ہیں کہ حدیث قدسی ہے جس میں باری تعالیٰ اپنے انبیا کی اطلاع دے رہے  
 ہیں اور انبیا ان غیر جسم کے ناممکن ہے اسی لئے فرقہ جہالہ جمعیت باری کا قائل ہے۔ صورت باری برزخ  
 اللہ خلق آدم علی صورہ قدح جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں و اعضاء کے اثبات کئے ہیں کہ اللہ جل  
 الجلال عظمیٰ، اور قلب اللہ صمدین ہیں اصبغین ہوں اصبغہ اللہ صمدین جیسی احادیث پیش کرتے ہیں  
 و بان علی مکتوبہ دین، چھٹا ہے۔ یہاں سے شارح مخالفین کی دلیل عقلی نقل فرما رہے ہیں جس کا ماحول یہ ہے  
 کہ وہ جو فرض کر دیتا ہے کہ وہ عالم، تو یہ دو حال سے خالی نہیں (۱) اتقان و دلائل میں افعال اور دلائل  
 ہوتے ہوں گے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ایک سو دو سو سے متعلق ہو اور دونوں کی جتنی مباحث اور  
 جواہر ہوں، پہلی صورت بظاہر ہے نہ کہ جس میں یا باری تعالیٰ کا حال ہو یا زمین آسمان اور یہ دونوں  
 باطل ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ عالم اللہ کے اندر حضور کے ہوئے ہے  
 نہ وہ وہ حال ہے اور نہ محل ہے تو لامحالہ شکل ثانی متعین ہو گئی یعنی اللہ تعالیٰ عام سے متعلق ہے اور اس سے  
 دوسری جہت میں ہے اور وہ جہت جہت علویہ ہے جہاں بعض لغزش سے اس کی قید ہوتی ہے و بات ثابت  
 ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے اور جب جہت میں ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ متغیر بھی ہو گا کیونکہ جو چیز کسی  
 جہت میں ہوتی ہے وہ متغیر بھی ہوتی ہے تو جب اس کا متغیر ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا جسم یا جزو جسم ہونا بھی  
 ثابت ہو گیا، در یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ متغیر بھی ہوتی ہے اور نہ ایسی بھی  
 ہے کہ جسم شناسی ہو سکتے۔

فہم کہ نام یہ ہے کہ مذکورہ دونوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باری تعالیٰ انجہت ہے محتمل  
 معنوں پر، درغما جی انہ تجوی بھی ہے۔ فی انہ کے دلائل کا تفصیلی بیان جواب دہا دیکھئے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ وَهْمٌ غَضْبٌ وَحَكْمٌ عَلَى عَيْنِ الْمُحْسِنِ بِالْحُكْمِ تَعْلُوسٍ وَالْأَمَلُ

القطعية قد شئت على المتفرجات فيجب ان يفوض علم النصهراني الله تعالى علما هو د آب  
الشك انشا الطريق الاسلام اويا قلبا ومبادئ جميع حق كمال اختيار الصاخرون وحقنا  
نظام عتق الخبايا والوجوب بالضم القاصون سلو كالسبل الاحكم.

## ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ بعض دھم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کے احکام کا حکم لگائے۔ ورا داء قطعیہ  
قائم ہے نیز تشریحات پر تو واجب ہے کہ نفوس کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جس کا سلط  
و طریقہ حق محفوظ رہے کہ اختیار کرنے ہونے یا نہ ہونے کی بات تو ایلات غیر کے ساتھ جیسا کہ تاخرین  
نے اختیار کیا ہے جانوں کے حصول کو دیکر شکی غرض سے اور قاصدین (محققین) کا باز رہنا کی غرض  
سے ورنہ یہ دلائل پرستی کی غرض سے۔

## تشریح

اساں سے شارح مذکورہ دلائل کی خبر لے رہے ہیں دوسری دلیل جو بیان کل وجود میں آئے  
تو کرنا تھا اس کا جواب دیا کہ یہ کلام موجود یا نہ اس اور شکالی ہونے یا نہ ہونے کا  
یہ بھی اور خیالی نہیں ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں اور محسوس پر غیر محسوس کو تیا کرنا ہے علمائے غیر محسوس  
کو محسوس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسی لئے یہ دلیل نقلی باطل ہے کیونکہ اب عقائد میں دھمیاں کا اختیار نہیں  
ہے بلکہ دلیل کو جواب دینا لہذا القطعیہ قاضیہ ہونے یا نہ ہونے کا حاصل یہ ہے کہ دلائل قطعیہ  
تشریحات پر موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہے کہ بارگہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اور مذکورہ ساری خرافات جو بے  
مبانی ہیں۔

لہذا اب ضروری ہو کہ جن نفوس سے انھوں نے استدلال کیا ہے ان میں دو یا ستوں میں سے کوئی ایک اختیار  
کریں (اب پہلا طریقہ یہ ہے کہ حلف ماحین اور تاحین کے فرقہ کے مطابق ان نفوس کے علم کو اللہ کے سپرد کریں  
اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علماء متاخرین کے طریقہ کے مطابق ان میں صحیح تاویلات کر لی جائیں۔

پہلے طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ ان نفوس سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی ہم یہ فرض کرتے  
ہیں کہ قرآن و حدیث میں آیا ہے کہ اس کا ساتھ ہے اور رجب اور سواہ طہی التوبہ وغیرہ ثابت ہیں مگر کیسے ؟  
کیفیت میں کیا ہے ؟ حقیقت اور نہ کیا ہے ؟ اس کو علم نہیں جانتے مگر اتنی بات متعین ہے کہ اس کا ساتھ دینا  
وغیرہ ہم عین نہیں ہے لیکن شک نہ ہو کہ وہ طریقہ ہے جو کہ صحیح اور تابعین و تابعین تابعین نے اپنا یا اور  
صاف اور سبب حاد است سے اسی میں اس دستانہ میں سے کسی لئے اس کو طریق اسلام کہے۔ اور دوسرا طریقہ  
متاخرین کہتے ہیں اس کو کچھ کہتے ہیں شروع ہو گئے اور مشہور رہے مگر انھوں نے انھوں کو اگر تاخرین کا کہنا  
آیت کے خلاف صحیحی اور اگر لوگوں کو کہنا شروع کر دیا تو انھوں نے بات کی توجہ دلا کر کہنے کو نہ دے دی بھی اگر ان  
جانوں کی توجہ پر سے کہ ان کے علم میں کیا ہے اور کیا کرنا یا کرنا جائز ہے یا نہ ہے اور وہی راستہ ہے۔

و لا یستبعد ان یصح ان لا یماثلنا انما ارید بالماثلۃ الاتحاد فی الحقیقۃ فظاهر  
واما اذا ارید بہ ان یكون الشیخان بحیث یستلزم احدہما مسند الآخر ای یصلح کل واحد  
منہما لما یصلح لہ الآخر فلا ین شذوذا من الموجودات لا یستلزم ان تعالیٰ فی شئ من الوجودات  
وان اوصاف من العلم والقدرۃ وغیر ذلک احد وانما مدلولہ ان یخلو فی شئ من الوجودات

## ترجمہ

درس کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی نامی نہیں ہے بہر حال جب ماضی اتحاد  
فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب ماضیت سے رد چیزوں کا اس فرق پر دوام لایا جائے کہ  
ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کر سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس کام کی مہارت ہے کہ جس کی  
دوسرا کھائے اور اس کے ممنوع ہے کہ جو موجودات میں سے کوئی شئی اس کے کسی اور میں اس کی قائم مقامی  
نہیں کر سکتی جسے کہ اوصاف یعنی علم قدرت وغیرہ اپنے علی میں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں  
اس فرق پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے۔

## تشریح

ان تعالیٰ کی صفات جنہ میں سے یہ بھی ایک صفات کہ کوئی چیز اس کے مشابہ اور نامی نہیں ہے کیوں؟  
تو متبادر ملاحظہ کی دو طرف کی گئی ہیں جس توحید کے اعتبار سے بھی آپ کہیں تو ایک کوئی  
اس کا برہنہ نہیں ہے گواہ ماضیت کی پہلی طرف اتحاد فی الہییت ہے۔ البتہ دیگر دو چیزوں کے درمیان  
اتحاد واقعی کو ماضیت کہتے ہیں۔ اتحاد واقعی کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں شریک ہوں ان میں  
فرق و اعتبار صرف عوارض اور شخصیات کے ذریعہ ہو مثلاً دو آدمی جسے زہد اور خالکہ ان کے درمیان اتحاد  
واقعی ہے یعنی دونوں کی ذاتیات متحد ہیں اور ان کے درمیان فرق و اعتبار تشفیہات کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ  
کوئی ناکلفہ اور جہر و طہرہ ہے اور خالکہ کا لگ ہے تو ان عوارض کے ذریعہ وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں ورنہ ذات  
کے اعتبار سے متحد ہیں ورنہ ذاتیات جنس و فصل میں یعنی حیوان و انسانی اسکے اندر دونوں برابر اس کے شریک ہیں  
کیونکہ کبھی نہیں ہے لہذا اس تفریق کے اعتبار سے آپ کسی کو اللہ کے مشابہ اور مائل نہیں تو اس کا  
مطلب یہ ہے کہ اگر باوجود تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہیں اور یہ امر حال رہے کہ یہ نہ تو کسی ماضیت کے  
سامنے ہی مستحق نہیں ہے جو جو شے اس کا کوئی کسی ماضیت میں شریک ہو کہ عوارض کے ذریعہ سے اس سے ممتاز  
ہو کہ چونکہ اس صورت میں خدا و تو جو بھی لازم ہے کہ اس کا بھی  
یہ بات چونکہ بالکل واضح تھی کہ کوئی اللہ کا ذاتیات میں شریک ہو ہی دوسرے شارح نے اس پر دھوکا  
ظاہر فرمایا ہے۔

تشریح کا یہ شے کسی شے کی کوئی جنس ہوتی ہے ورنہ فصل جیسے وجودی کیفیت اس کی کوئی جنس ہے  
اور فصل ایسی ہی ذات ہادی یہ وصف اس کی کوئی جنس ہے ۱۱ فصل ہے جب یہ ذات سے تو ظاہر ہے کہ





## ترجمہ

اور شیخ ابو العین نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ ہم اپنے ہیں اہل لغت کو کہہ رہے ہیں کہ نہیں کہتے کہ زید فقیہ میں عمر کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں عمر کے مساوی ہو اور اس باب میں اسکی قائم مقامی کر کے اگر جہان دونوں کے درمیان وجوہ کثیرہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔

## تشریح

یہاں سے شامی تبصرہ الاول کے حوالے سے صاحب ہاشم کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابو العین تبصرہ الاول میں فرماتے ہیں کہ اہل لغت کی جانب سے اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر زید فقہ میں فقہی مناسبت اور مساوات پائی جائے اور ایک دوسرے کی کتاب علم میں مثلاً فقہ و افتاء وغیرہ میں قائم مقام ہو سکے تو کیا جاسکتا ہے کہ زید مثل عمر و فی الفقہ یعنی زید عمر کے ماثل ہے، تو یہاں پر ضرورتی نہیں کہ زید علم و فضل کے علاوہ دیگر وجوہ مثلاً اختلافات اور روایات کے سلسلہ میں بھی عمر کے مساوی ہو لہذا بعض وجوہ (فقہ) میں اشتراک کے اعتبار سے دونوں کو ماثل کیسا گنا ہے چنانچہ اہل لغت نے اسکی تصریح بھی کی ہے اور اس استعمال کو جائز بھی قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ صاحب ہاشم کا قول ثانی مخدوش ہے۔

وما یقولہ الاشعری من انہ لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجوہ فامکن لان النبی علیہ السلام قال الخطة بالحنطة مثلاً جمشی و اراد الاستیاض فی الکیل لاغیہ وان تضایف الیہ وعدۃ الحبات والصلابہ والوجہا و...

## ترجمہ

اور وہ بات کہ اشعری جس کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر من جمیع الوجوہ مساوات کے ساتھ فاسد ہے اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الخطة بالحنطة مثلاً جمشی (الحديث) اور اراد الاستیاض فی الکیل ہے نہ کہ کچھ اگرچہ وزن متفادیت ہو جائے اور دونوں کا عدد متفادیت ہو اور سختی اور نرمی متفادیت ہو۔

## تشریح

بعض نسخوں میں وما یقولہ الاشعری ہے بغیر اس میں وما یقولہ الاشعری یہ ہے اور یہی مناسبت ہے یہ بھی صاحب تبصرہ الاول کا کام ہے انکا کام باقی میں گذر چکا ہے کہ مساوات من جمیع الوجوہ مماثلت کیلئے ضروری نہیں ہے، تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ انشاء کا کہنا ہے کہ مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری ہے تو شیخ ابو العین نے جواب دیا کہ انشاء کا کہنا باطل و فاسد ہے ایک اس دلیل جو ہم اہل لغت کا بطارح اسکے خلاف نقل کر چکے ہیں۔ دوسرے اسوجہ سے باطل ہے کہ حدیث پاک سے اس کا بطلان واضح ہے مثلاً یہ حدیث الخطة بالحنطة مثلاً جمشی الخ جس کو مختلف مقامات پر آپ پڑھ چکے ہیں یہاں حدیث کیل کے اعتبار سے مساوات ملحوظ ہے اگرچہ دونوں



میں فرق ہو جاتے یا دونوں کی تعداد میں فرق ہو یا بعض گہوں لمبے اور بعض چھوٹے ہوں یا بعض سخت اور بعض نرم ہوں ان میں مساوات ملحوظ نہیں ہے حدیث سے یہ بات واضح طور ثابت ہو جاتی ہے کہ مائلت میں مساوات من جمیع اوجہ ضروری نہیں اگر بعض وجوہ سے مساوات ہو تو بھی مائلت ہے تو اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ شارح نے صاحب ہدایہ کے کلام میں تعارض دکھا دیا ہے پھر ان کے قول ثانی کے خلاف چلے کر توجیہ لادارہ کا حوالہ دیا ہے، حوالہ ہی میں اشاعرہ کی بھی تردید ہو گئی۔

**تشیہ** :- یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ روایت ائمہ سارہ ذکر کی گئی ہے اور پوری روایت اس طرح ہے، الثوب القوی الخنطہ بالخنطہ والشعیر بالشعیر والمعلم بالمعلم مثلاً بمثلہ۔  
رواہ مسلم۔

نیز اس میں بحوالہ علی قاری لکھا ہے کہ یہ روایت بالعمی ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت کا افتقار ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے الذہب بالذهب والفضة بالفضة واللب باللب والشعیر بالشعیر والثوب القوی بالمعلم والمعلم بالمعلم مثلاً بمثلہ۔ یہ حدیث بھی فقہ زادو اسحاق دفتدار جی فیہ الاخذ والمعطى سوانعہ رواہ مسلم۔

حالانکہ سلمیٰ کی روایت میں اور ابن ماجہ میں الخنطہ بالخنطہ مہرر ہے قول علی قاری کا اسکو روایت بالعمی تسلیم پر مبنی ہے۔

والظاهر ان لا مصادفۃ لان مراد الاشعرى المساواة من جمیع الوجہ فہا ہذا المثلۃ کالتکلیل مثلاً وعلیٰ ہذا ینبغي ان یحمل کلام صاحب المبدأۃ ایضاً والافاق توافف الشیخین وجمیع الوجہ متساو واما وانہما من جمیع الوجہ یرفع التکدر فلیک یستوی التماثل۔

**ترجمہ**

اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی غماخت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجہ ہے اس وصف میں جس میں مائلت ہے جیسے خلائل ہے اور نہ اس میں ہے کہ صاحب ہدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کر لیا جاتے درجہ و درجہوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجہ ان دونوں کی بلندی تعداد کی کوئی کوئی تو توافقی کیسے تصور ہو گا۔

**تشیہ**

یہاں سے شارح ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں جس سے صاحب ہدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض نہر اشاعرہ کے قول اور لغت و حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ من جمیع الوجہ مساوات کو ضروری قرار دیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں مساوات مطلوب ہے اس وصف میں من جمیع الوجہ مساوات ہو مثلاً کلیل میں مساوات جہاں مطلوب ہے تو اس

مسوات کلی یہاں ذرہ برابر فرق کیسے پائے، اسی طرح جہاں بھی مساوات مطلوب ہو تو ان دونوں میں بھی ایسی مساوات ہوگی کہ دو چیزوں کی حقیقت یا بات کر سکتے اس پر کچھ فرق نہ پائے۔ جب یہ بات دلیل کی گئی تھی ہے تو غافلانہ کے فکر پر شک ہے اس توجہ کو اختیار کرنا چاہئے بلکہ غافلانہ رفع ہو جائے اور جب اس توجہ سے اشاعرہ اور لغت اور محدث کے درمیان کا فاصلہ ختم ہو سکتا ہے تو نہ حجب مدیہ کے قولی ثنائی میں بھی یہی توجہ اعتبار کی جائیگی تاکہ ان کے دونوں قولوں کے درمیان سے تعارض رفع ہو جائے اور اگر یہ توجہ نہ کی جائے تو پھر مذہب میں دو چیزوں کے درمیان تعارض ہو جی نہیں سکتا کیونکہ جب حاکم نے کہلے میں جمع الوجوہ و فی جمیع المراتب مساوات کو ضروری قرار دیا جائے تو یہاں غافلانہ ہوگا بلکہ اتحاد محض ہوگا اور تعارض کیلئے ضروری نہ رہے۔ مثلاً آپ کہیں کہ نزدیک ولی کے منہ میں ہے اور مالکیت سے من جن امور جوہر مساوات اور فی جمیع المراتب اشتراک مراد ہو تو پھر اس کو مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلام نام ہے وہی خالق کا بھی ہو اور آپ بھی دونوں کا ایک ہوا اور رنگ اور چہرہ مہرہ و فرد و قامت بھی ایک ہوا اور ساری چیزیں ایک ہوں تو پھر خالق خالق نہیں بلکہ نزدیک ہی ہوگا تعارض ہی نہیں اس لئے ضروری ہے کہ توجہ مذکور اختیار کر لی جائے جس سے تعارض مذکور بھی رفع ہو جائیگا اور حماست کا وجود بھی ہوگا۔

وَلَا يَخُورُ عَنْ عِلْمِهِ وَفِدَايَتِهِ شَيْءٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْدِ وَالْعَجْزُ عَنْ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مَخَصَرٍ مَعَ أَنَّ النُّصْرَةَ الْعَقْلِيَّةَ مَاطِقَةٌ بِمَعْنَى الْعِلْمِ وَشُمُولٌ لِمَدْرَجَةِ فَيَسْبِقُ بِلُغَتِهِ عَلَيْهِ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْفَلَسَفَةُ مَنْ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجَوَائِزَ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْكُلِّ مَنْ وَاحِدٌ وَالذَّهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ أَتَانَهُ وَالنَّطَاقُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْفَقْرُ وَالْبَغْيُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مَثَلٍ مَقْدُورٍ وَالْعَبْدُ وَغَايَةُ الْعَقْلِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسٍ مَقْدُورَةٍ الْعَبْدُ -

## ترجمہ

اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے۔ بلکہ کہ جس سے حمل اور بعض سے عجز نقص ہے اور کسی شخص کی جانب احتیاج یا جوہر کے نقصان ظہیر الحق یہ علم کے عموم اور قدرت کے شعور کے مسئلہ میں تو اوپر چڑھ کر گویا نہ ہو واما در ہر چیز پر قادر ہے یعنی بات نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اشجریات و جنات جانتا اور ایک سے زیادہ قدرت نہیں رکھتا دوسری بات بھی نہیں ہے جیسے دہرہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا (اور نہ کسی بات ہے جیسے نظام کا خیال ہے) کہ وہ جبل و زمین کے خلق پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جیسے لہو کا خیال ہے) کہ وہ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جو عامۃً غفل کا خیال ہے)

کہ وہ نفس مقدور و الجبر پر قادر نہیں ہے۔

## تشوہید

یہاں سے مصنف جہ صفات سلطیہ میں سے آخری صفت بیان فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے اسی طرح اس کی قدرت سے بھی کوئی چیز خارج نہیں۔ حضرت شارح نے اس کو دعویٰ پر تین دلیل قائم فرمائی ہیں۔ اول، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو جانے اور بعض کو نہ جانے پر نقصان دیکھی ہے جس سے باری تعالیٰ کی شان منزہ ہے اور اگر وہ بعض کو جانے اور بعض کو نہ جانے اور بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس پر قدرت ہے اور کس پر نہیں ہے کہ کن کن چیزوں کو جاننا ہے اور کن کو نہیں جاننا تو اس شخص کیلئے کسی شخص اور مرنے کی حاجت پیش آئے گی تو اس کا غریبی قدرت کے تحت میں داخل ہو نا لازم آئے گا جس کا بطلان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

دوم، دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے یہ وہ بالکل شیعہ علیہ و علویہ عقل شیعہ قدسی۔

شارح نے پہلی دلیل کو اجمالاً اسے اور دوسری دلیل واقفانہ اسے اور تیسری دلیل شیخ النہوض ان سے بیان فرمائی ہے اب آگے شارح کے کچھ اقوال باطلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

لاکھ انہ یزعمون انہ لا یسئلون عن اشیاء یہاں سے فلاسفہ کی تردید ہے فلاسفہ کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات اور یہ کا علم نہیں ہے مثلاً زید و عمرو وغیرہ کا البتہ جزئیات مجرورہ مثلاً غول وغیرہ کا وہ علم رکھتا ہے فلاسفہ نے اپنے اس باطل دعویٰ پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔ اول، اگر اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہو تو چونکہ وہ اندر مخصوص اشکال و کسور میں مشغول ہوتی رہتی ہیں اور ان کی قوت اشارہ حسیہ بھی کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کا علم ہو گا تو اس کی قوت بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن ہو گا اور یہ محال ہے کیونکہ خود اس کی قوت اشارہ حسیہ نہیں کیا جاسکتا اس لئے اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے۔ دوم، دوسری دلیل یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہو گا تو چونکہ جزئیات میں بہت تغیرات واقع ہوتے ہیں یہ بھی ہونی چاہیے کہ وہ بھی نہیں سمجھیں یہاں تو کسی دماغ اس لئے لازم آئے گا کہ عالم یعنی ذات باری کے علم میں بھی تغیر پیدا ہو جائے کیونکہ معلوم کے تغیر سے عالم کے علم میں بھی تغیر ہو گا کہ جب اسے علم خداوندی حاصل ہوتا ہے۔

لہذا جزئیات کا علم بھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہو گا، مان دو دنوں و ملبوں کو مد نظر رکھتے ہوئے فلاسفہ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

اسی طریقہ پر ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ باری عز و جل ایک چیز سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں رکھتا اور متعدد علیہ عقل اول سے اور دیگر تمام اشیاء پر متعدد طریقہ ہیں دلیل یہ ہے کہ الواحد لا یصدق رعدہ الا الواحد۔ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور چونکہ جسم مرکب ہو تا ہے اور مشتمل علی اکثرت ہے اس لئے باری تعالیٰ سے جمیع احوال و نہیں ہو سکتا بلکہ عقل اول کا صدور یہاں سے اس لئے کہ یہ مجرد ہے اور اللہ تعالیٰ جب عقلاً اول

کو پیڑ لگا دیکھا۔ اب اس کا کام ختم ہو چکا تھا۔ اسی نے کائنات کو جس تک پیدا کیا اور جسے عاشر سارا کام دے دیا۔

تفہیم کی نظر کو تاویس یہ قاعدہ کہ "الذی حدیث لا یجب ذریعہ" اور اللہ واحد خدا کا ہر حالت میں ہر کسی ہے، ایک انسان ایک وقت کی کسی کام کی تکرار میں اسے دس یا تھکائی بھی چلائے نہیں بھی ہی آپ اور ایک بھی دکان میں دے فرو۔

تنبہ: معذرت ہو کہ اسے شوقِ منکوبات میں فرماتے ہیں کہ کھانسی سے لڑائی سفاقت سے بچو اور فطرتی کمال سمیٹو اور حق تعالیٰ تم کو یہ بیکار و بے عمل خیال دیکر اس سے سوائے ایک ہنسنے کے کچھ اور جان کر رکھا وردہ بھی بالاجاب والا خطرہ اور برباد ہووے تو نقصِ تعالیٰ کی طرف مصوب کہے ہیں کہ جس کا وجود سوائے اللہ کے تخیل اور توہم کے کچھ ثابت نہیں۔ فاساد کو مناسب محاذ لڑو دہش اور اضطراب کے وقت عقلِ قبالتہ اختیار کرتے اور قہرِ نادر و اعلیٰ اس لئے کہ اسے کچھ میں حوادث کا تعلق نہ دے اور خیالِ کی طرف رجوع نہ کرتے۔

کے زعمین و موافق کا تعلق خدا سے نہ کمال سے نہیں بلکہ عقل و تعالٰیٰ سے ہے۔ خدا تعالیٰ تو ان کے نزدیک خالق و موجد ہے۔ مہم نائب و راجع الیہ کی طرح اس کو قدرت اور اختیار نہیں۔ دوسرے میں اس فقرہ کی تفسیر صحیحات سے ہیں۔ اول ان کا کہنا ہے کہ اخبار و مرئذ کی نگاہ سے ان کا اس فقرہ کا خاص شواہد ہے۔ دوم یہ کہ اس فقرہ سے اپنے مطالب و اسباب کے ثبات کرنے میں جس قدر تلبیس اور تلمیح سے کام لیا ہے اس کی نظیر نہیں آتی۔ جس طرح انکو اپنے منافقوں اور بھوکوں اور خیالی و مفاد سے ثبات کرنے میں غلط تلمیح و تلبیس سے کام لیا ہے۔ دوسری تفسیر اور دلیل تو بھی نہیں بدلتی۔ اس فقرہ کے لغوی معنی و تفسیر کے وائل محض باطن اور دماغ میں سے

نقطہ یوں کنٹرول کیا جائے کہ اس

واللہ عرستہ انشا لا یخسر ذلک ۹۹۔ وہ ایک مخلص تیرے عقیدہ لکھتا ہے کہ اس نظام کو جو میں جسے اسکا مقولہ  
نکدہ دینی سے منور رکھتی ہوں وہ سب کچھ اس میں سے نہیں اس بات کہ کبھی قابل میں کہ کس طرح عالم اہست  
مگر وہ اس کا شریک اور معاون ہے یہاں تک کہ یہ ہے جس کے وہ سرگرم و مولد ہے اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ذات الائی کی  
ای ذات کا علم نہیں ہے مگر عالم کے درمیان پانی جائز اول نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان نسبت  
ہوتی ہے ان میں کسی کو جو ملے تو اگر ذریعہ تعلق کو اپنی ذات کا علم ہو گا اور خود کے کہ یہاں پر نسبت الائی واسطے  
اور مفارقت بھی ہوگی ہر حرحی بات ہے کہ باری تعالیٰ اور ذات الائی دونوں میں کوئی اختلاف نہیں وہ دونوں کمال  
و عظمیٰ و تعریف میں پرستہ ہیں ای۔ یہ اس لئے اعلیٰ کے حکماء ذریعہ تعلق الائی ذات کا جو نہیں ہے اس  
کا جواب یہ ہے کہ اگر علم کی یہ تعریف ہے تو یہی کی گئی ہے تب بھی عالم مدعی کہ مفارقت علم حصولی کا نام ہے  
کہ جو علم ہی کا باری تعالیٰ کا حصر ہے اور ذات الائی انسان کو کبھی اپنے نفس کا علم نہیں ہی ہے اگرچہ حالات ہے  
وہاں بھی مفارقت کا یا باطنانہ بری ہیں ہے جس حضرات نے اس کا جواب دیا ہے کہ لغاء عبادی کو الائی ہے  
کا نظام انشاء لا یخسر ذلک علی خلق العین والقدح نظام مزیلی کا۔ عرفہ سے کہ ان تعلق حمل و دفع کے تعلق



ہیبت ان فعل پر لڑ کر قدرت نہیں ہے نہ حرکت نہ ایسا بدی قدرت کے تحت غلبے تو انسان کو مطلق قدرت نہ ملتی بھی داخل الما پر کچھ تو تین صورتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ ایسا بدی تعالیٰ روٹوں یا دھڑوں کا اور دوسری کہ ایسا بدی انسان کی قدرت کا ثبوت پہلویں اور ایک کا مطلق پہلویں یا تو دونوں پہلویں یا ایک بھی نہ ہو یا ایک ہو اور ایک نہ ہو اور تیسری صورتیں باطل ہیں پہلی صورت میں اجتماع قدرتیں لازم آئے کہ یہ ایک ہی قدرت میں متفرک بھی ہے اور ممکن بھی اور دوسری صورت میں اس کا غلبہ نہ ہو اور تیسری صورت میں ایک کی قدرت لازم آتی ہے اور دوسری کا بجز تو فعل واحد و قادروں کی برابر قدرت داخل نہ ہوگا۔

**جواب ۱۔** بدیہ کی قدرت کے تحت وہ فعل بطریق کسب اور ان تعالیٰ کی قدرت کے تحت بطریق خلق ہے۔  
**جواب ۲۔** یہ تاثیر باری تعالیٰ قوی ہے اور بدی کی ضعیف ہے تو اگر بدی کی قدرت قدرت الہی کے مقابل کا بدیہ کر سکے تو یہ خدا سے انتفاء قدرت کہ مستلزم نہیں ہے اس مذہب میں اولیٰ کے مذہب میں فرق ہے کہ ان میں مقدار بطریق قیاس ہے اور غائی میں بطریق جزئی مراد ہے لہذا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ان دونوں کے درمیان فرق سمجھ میں نہیں آیا غلط فہم پر مبنی ہے۔

## مسئلہ امکان کذب اور بریلیوں کا کچا چٹھا

اولاً۔ بہت ذہین نشین رکھتے کہ قدرت کو فعلی فقط ممکنات سے ہوتا ہے مخلقات و وحیات قدرت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں لہذا اگر وہ مشقت پر قادر نہ ہو تو اس سے کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اور شمول قدرت پر بھی کوئی حرج نہ آئے گا۔

**سوال ۱۔** آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو فنا کر سکتے پر قادر نہیں ہے؟

**جواب ۱۔** قدرت کو انفس اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ مقدر و میں اثر قبول پر مبنی اصلیت ہو مگر فاعل اس وجہ سے اثر نہ کر سکتا ہو بخیر اور بخیر اور بدی مگر جمادات اگر تو انفس سے منور نہ ہوں وہ انفس کا کیا تصور ہے، انفس کی تصور تو یہ ہے کہ وہ تو سب پر یکساں واقع ہوئے ہے مگر یہ انفس پر اس کی توجہ واقع ہوتی ہے تو ملکہ گئے لگتا ہے کہ وہ اس میں یہ بات نہیں اس لئے کہ اس میں رنگ ہو تیس صفات ہی نہیں ہے یہی حال ممکنات کا ہے کہ وہ قدرت کے اثر کو قبول کرتی ہیں اور راجات و محلات اثر کو قبول کر سکیں الہیت و قابلیت نہیں رکھتے۔

**جواب ۲۔** اصل تاثیر کا موثر ہے منفصل اور جدا ہونا ضروری ہے ایک شئی خود اپنے اثر کو کوئی تاثیر نہیں کر سکتی کیونکہ ایک ہی شئی کا قابل اور فاعل ہونا غلطی حال ہے۔  
 آفتاب دوسری کو منور کرتا ہے اس کی شدتیں زمین کے ہر گوشہ کو روشن کرتی ہیں مگر وہ شعاعیں آفتاب کو روشن نہیں کرتیں۔

## کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟

کیا علم اور دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

**جواب:** وہ بالکل غلط فہمی ہیں اور کذب و جھوٹ بھی شئی میں لاشی نہیں ہیں تو پھر قدرت کا مسئلہ ہے۔

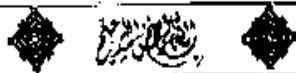
**سوال:** تو پھر منافقان لوگ اس سے کہوں انکار کرتے ہیں؟ **جواب:** انہیں سے پوچھئے؟

**سوال:** کیا علماء دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟ **جواب:** لا حول ولا قوة الا باللہ فذا بہستان عظیم۔

**سوال:** تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے؟ **جواب:** نہیں، امکان وقوع کو مستلزم نہیں اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکان کذب تنزیہ باری کے منافی نہیں ہے۔

**سوال:** کیا اس کے کہ شواہد پیش کئے جاسکتے ہیں؟ **جواب:** جی ہاں۔ جیسے آدمی زنا پر قدرت رکھتا ہے سبنا دیکھتے پر بھی قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وقوع بھی اس کا ہو جائے تو معلوم ہو کہ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہوتا۔

**سوال:** تو کیا اس سے خدا کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آجیگا؟ **جواب:** نہیں، قدرت بدون ارتکاب و باسببیت انصاف کو مصلحتی نہیں ہے۔ مثلاً آدمی کو بعض زنا پر قدرت باطل نجاست و دیوبند پر کبریم سے زانیہ اور باطل نجاست نہیں کہا جاسکتا۔ اور لالہ الاشرار کا قصیدہ ہونا شریک باری اور واجب الوجود کا کلی ہونا اس کے سمجھنے میں معین ثابت ہوگا۔



اور انہر کیجئے صفات ہیں

ترجمہ

وہ صفات

**تشریح:** شارح کی عبارت سے بیشتر یہاں دس باتیں بطور تمہیدہ متعجب مسئلہ عرض کر دینا ضروری تھا ہوں۔ (۱) وہ صفات کے اندر لہذا غیر مقدم ہے اور صفات مفاداً مؤخر ہے اور تقدیم و تاخیر ان میں سے فائدہ مخصوص بھی ہے لان التقدیم بعد متاخرہ التاخرین مفید الاختصاص اصول مسلم ہے۔ حالانکہ صفات غیر اللہ کی بھی ہیں پھر بھی صفات کو اکثر کیلئے خاص کرنا اسوجہ سے ہے کہ غیر کی صفات باری تعالیٰ کی صفات کے مقابلہ میں نہ ہونیکے درجہ میں ہیں (کمالاً کھینچی)

(۱) انھوں نے قطعیہ سے انکار کیے۔ صفات کثیرہ کا ثبوت ہے ان میں کہ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ صفات اضافیہ، صفات ذاتیہ اشاعہ کے نزدیک سات اور مازیدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔  
(۲) حیات (۳) علم (۴) ارادہ (۵) قدرت (۶) سمع (۷) بصر (۸) کلام (۹) تکوین۔ اشاعہ نے مؤثرہ الذکر کا انکار کیا ہے ان کا انھوں نے صفات پر تفصیلی گفتگو ضرر ہے آپ کے سامنے آ رہی ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ سب صفات داخل ہیں مثلاً اجار امانت تزیین وغیرہ۔

(۱۰) موصوف اور صفات میں تزاوت کا کوئی قائل نہیں یعنی اللہ اور علم و قدرت و حیات ہیں تزاوت نہیں بلکہ سب کا مفہوم متغایر ہے وہ نہ حمل و درست نہ ہوتا ملائکہ بالانفصاف عمل درست ہے۔

(۱۱) الہی سنت و احکامات کے بابت عقائد میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہاہے وہی قابل تقلید ہے نہ یہاں فلاسفہ کے اہل علم کی تمجاش ہے اور نہ صوفیہ کے یہاں کی اور نہ معتزلہ کی خرافات کی یہی انسان کا کمال ہے کہ طریقت و سلوک کی روش میں جہاں مضبوطی ہے پکڑے ہوئے ہو وہیں محققین الحقیقت و الحکامات کا دامن نہیں چھوٹنا چاہیے۔ حضرت محمد الفاتحؐ نے مکتوبات میں اس بات پر بہت زور دیا ہے  
(۱۲) فلاسفہ نے صفات الہی کا بالکل انکار کر دیا ہے اور ان انھوں نے اسی کو کمال سمجھا۔

اور صفات کے قائل ہو چکے ہیں تو حسیہ سمجھا اور معتزلہ نے صفات کا انکار تو نہیں کیا مگر صفات کو عین ذات قرار دیا یعنی کہا کہ وہ عالم ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے بلکہ جی ذات ہی کی وجہ سے وہ عالم ہے اور یوں ہی جملہ صفات کے متعلق کہتے ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ کے قول کا یہ لایا کہ فی الواقع ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ فلاسفہ کا انکار صفات کفر ہے اور ان کا یہ عقیدہ ان چار عقیدہ میں سے ایک ہے جنکی وجہ سے الکی تنقید کی گئی ہے وہ سراسر عقیدہ یہ ہے کہ معارف جمالی کا انکار کر کے معارف روحانی کے قائل ہیں، تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ نبوت کتب ہے اور جو تمنا عقیدہ یہ ہے کہ علم باری کا مطلق جزئیات کے ساتھ نہیں ہے اور نہ ذات باری کے اندر تغیر لازم آئے گا۔

(۱۳) بالکلہ صفات کا انکار کرنے والے فلاسفہ معتد میں ہیں اور متاخرین فلاسفہ جو مسلمانوں کی فہرست میں شمار کئے گئے ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی انھوں نے بالکلہ علم کا انکار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ وہ صحت کلیات کو باخسانہ جزئیات کو نہیں جانتا۔

(۱۴) بلکہ باریات عرض کی جا چکی ہے کہ باری تعالیٰ عمل خود نہیں ہے کہ اس کا ایک فرقہ ہے وہ اللہ کو محض حواریت مانتے ہیں اور حافظ ابن تیمیہؒ بھی یہاں ہوک گئے ہیں جیسے مذکور مسائل میں انھوں نے مٹو کر کھائی ہے اور جو اسے اخلاق کر بیٹھے ہیں جیسے کیا رہی ہیں ملاق کے مشہد میں بیڑ مناجات بعد الطہارۃ المکتوبہ کے بدعت کہنے میں اور ان کے حمزہ زبات کو سر تہن کر دینے کے کہ تمیز رشید حافظ ابن قیمؒ ہیں



جو دنیا و مافیاء کی تعریف کرتے ہیں۔

۱۰۔ اشاعرہ کی تحقیق یہ ہے کہ جیسے ذات باری اور اسکی صفات میں تزاوت نہیں ہو سکتا اسی طرح صفات میں ذات نہیں ہو سکتیں۔ لیکن صفات کا وجود ذات کے مفہوم سے زیادہ ہے عقل کے اعتبار سے بھی در وجود خدا جی کے اعتبار سے بھی اور دوسری بات یہ ہے کہ صفات باری کا ذات سے الگ الگ محال ہے۔  
۱۱۔ ہم اقل میں بعض کر چکے ہیں کہ جب الوجود ذات باری اور اس کی صفات میں اور قدیم و کتبہ اور اعتبارات مافیاء تو حید ہے اور صفات قدیم کا کثر و حدت ذات کے مافیاء میں ہے۔

۱۲۔ اس سے جیسے صفات صفات سب کا ذکر فرما رہے تھے، یہاں یہ صفات جو قدیم کا بیان کرتے ہیں وہ ہم نے مابری تفصیل کے لئے عرض کر دی کہ طلب کے لئے سمجھ میں آئے کہ کوئی ایسا ہے اور کسی ضم کا ضبط ہو۔ اور بعض جگہ شارح کے قدم میں باطل ہوا ہے اس سے غلط فہمی نہ پیدا ہو سکے۔ اب آگے شارح کا کوئی لفظ نہ ہو۔

لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ تَعَالَى عَالِمٌ وَأَدْرَكَ حُجُومَ الْخَاصِّ ذِي الْكَوْنِ وَتَحْتَمُونَ مِنْ كَلَامِهِ ذَالِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى  
ذَاتِهِ عَلَى مَعْنَى الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْمَعْنَى الْعَامَّةُ مَقْدُودَةً وَأَنَّ صِفَاتِ الْمَشْفِقِ كَمَا لَيْسَ يُفْقَرُونَ  
شَيْئًا مَخْذُولًا لِمَا لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ الْعَصْرُ وَالْعُتْرُقُ وَالتَّحْوِيلُ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

## ترجمہ

اسوجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر وحی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے بھی پروانہ ہے جو دوسرے کے مفہوم پر قائم ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ مترادف نہیں ہیں اور کسی شئی پر مشفق کا صدق اس لئے یا خدا اعتقاد کے ثبوت کو مقتضی ہے تو اس کے لئے علم قدرت اور حیات وغیرہ کی صفت ثابت ہوئی ہے۔

## تشریح

یہاں سے علامہ سعد الدین نقاشانی اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر فرماتے ہیں ان میں سے ایک دلیل عقلیہ ہے اس کا عالم و قادر وحی وغیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ یہ تمام صفات ایسے معنی پر ثابت کرتی ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے رائد نظیرہ اور جدا گانہ ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صحیحہ و جبرہ و اجتناب ایک صفت نہیں بلکہ مختلف صفت ہیں۔  
دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم و قادر اور وحی اور مسیح وغیرہ کو جو اس سے رائد نہ رہا جائے بلکہ سب کو ایک ہی کہہ سکتے ہیں کہ واجب الوجود اور یہ صفات جیسے ایک میں تو خیر نام آتی ہیں اور وہ کہ ان صفات کا اطلاق ذات مافیاء پر درست ہے جو گاؤں محل الشیء ہی نفس لازم ہو گا حالانکہ محل درست سے جس سے عدم بخار ثابت ہو سکتا ہے۔

**تنبیہ:** شارح نے یہ دلیل صفات کی زیادتی پر بیان کی ہے اگرچہ مقام اسکو متفقین بخاک صفات کو اثبات کرنا ہے مگر عنوان نے شارح کا اتباع کرتے ہوئے ایہ کیا کیونکہ صفات کی زیادتی کا انکو صفات کا انکار ہے نہ و لیسوا الذل الفاظاً متضاد فقہاء یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر علم قدرت مثلاً عین ذات ہوں تو علم و قدرت کا مفہوم ایک ہو گا جس سے ان دو کمال کا تراوت ناممکن ہے پھر عالم قادر کا تراوت لازم آجیگا اور تراوت باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس نیچے صفات عقائد کو ثابت ہیں۔

**تنبیہ:** شارح کی دونوں دلیلوں میں جھول ہے، دوسری دلیل میں یہ خامی ہے کہ ذرین مخالف ہیں صفات کے تراوت کا قائل نہیں ہے اور پہلی دلیل میں یہ خامی ہے کہ صفات کے مفہوم کا مفہوم واجب ہے پر زائد ہوا اسکو تسلیم نہیں کہ وہ واجب کی صفت حقیقی ہی ہو اس لئے کہ وہ وجود و وحدت مشابہ مفہوم واجب پر ایک زائد مفہوم ہے تو ان دونوں میں تراوت نہیں ہے اس کے باوجود بھی وحدت وجود و وحدت حقیقی نہیں ہے بلکہ وجود و وحدت اولیت و آخرت کے مثل و نصف اعتباری ہیں (۲۰) وان صدق المستحق علی شئ آخری دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصیوں سے ذات باری کا عالم قادر ہونا ثابت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس ذات پر مشق کا اطلاق ہو گا تو اس ذات کیلئے مشق کا ماضی یعنی اس کا مبداء بھی ضرور ثابت ہو گا تو جب وہ عالم ہے تو اس کا مبداء یعنی علم اس کیلئے ضرور ثابت ہو گا۔ لہذا ثابت ہو گا کہ اس کے لئے علم و قدرت اور حیات ثابت ہیں۔

لَا كَمَا يَزَعُمُ الْبَعْضُ لِمَا نَأْتِيهِ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادَرٌ لَا قَدْرَ لَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا شَيْءٌ ذَلِكُمْ فَالْذُّ  
مَحَالٌّ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا أَسْوَدٌ لَا سَوَادَ لَهُ وَقَدْ لَفَقَتِ النُّصُوصُ مِثْلَهُ وَتَعَلَّمَ  
وَقَدْ سَمِعَهُ وَغَيْرَ هَذَا وَنَصَدَّ وَنَالِ الْأَفْعَالِ الْعَقْدَةُ عَلَى وجودِ عِلْمِهِ وَقَدْرَتِهِ لَا  
عِلْمٌ مَجْرُومٌ تَحْدِيدُهُ عَالِمٌ وَقَادَرٌ

**ترجمہ:** ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے کہ وہ ایسا نہ ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایہ قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ کلمہ تو بحال ہے ہمارے اس قول کے درجہ میں کہ وہ ایسا سود ہے جس کیلئے مابقی نہیں ہے حالانکہ نصیوں میں اس کے علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم و قدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

**تشریح:** شارح اس سے پہلے اثبات صفات پر تین دلیلیں قائم کر چکے ہیں اب معتزلہ کی تردید کرنا

جائے ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قوسہ مگر اس میں صفت علم نہیں ہے، فاروقیہ مگر صفت قدرت اس میں نہیں ہے، صبیحہ قوسہ مگر صفت سمیع کا وجود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان سے کوئی پوچھے کہ جب صفت علم کا وجود نہیں ہے تو پھر اس عالم کیوں کہے ہو۔ یہ تو ایسے ہی ہو گا کہ ظالم چیز کا تو ہے مگر اس میں سو دانہ کا پین نہیں ہے، تو فاسر ہے کہ یہ بات قطعی باطل و غلط ہے جس کے ابطال پر دلیل کا ذکر کر دو۔ وفات سے زائد حیثیت نہیں رکھتا مگر نہ روح پھر بھی یہاں دو دلیل ذکر کر دے ہیں، اولیٰ قطعی درود میں قطعی، و قد تظننت انی نقل دلیل ہے جس کا حاصل ہے کہ نفسوں قطعی ہیں، النکل اور فیہم لغال میں صفات بائی کو ثابت کیا گیا ہے مثلاً ان شعر علیہم قدیر استیعلیٰ یعنی طور سے اثبات کا قائل ہونا پڑے گا۔

و ذل حید و سرافعال المقتدر علیہ دلیل قطعی ہے جس کا حاصل ہے کہ دنیا کا سب سے عظیم کا خدائے کون پروردگار ہے، الدلی و اعمال میں اللہ تعالیٰ اور عقلی ہر قسم کے بوج نقض اور کسی سے ہلک کرنے رکھی، اور کارخانہ حیات کا مالک و قائم کون ہے؟ یقیناً ان چیزوں کو دیکھ کر عقل سلیم ایسی ذات تجویز کرتی ہے جس میں جملہ صفات کاملہ ہوں اور ہر قسم کے نقص سے منزہ ہو، اس میں ایک طرف اگر حیات ہو تو دوسری طرف قدرت بھی ہونی چاہیے مگر وہ صفت لڑے معصن ہو تو اس کے تمام ذرائع ایک ہند، قدرت میں ہوں دو صبیحہ ہی ہو اور بعض بھی کہتے ہیں کہ صفات کاملہ کا مستحق ہو درنا بنا بر نظام، چل سکتا ہے اور رزاق کا ہر جزو شعر ہو سکتا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ خدائے کون پروردگار ہے۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة والقدر من جملة التغيرات والملاکات لخاصة جسم  
مثلاً من ان الله تعالى حي و لم یولد حیوة ازلیة لیس بعض ولا مستحیل البقاء والله  
تعالى عالم و لم یخلق شاملاً لیس بعض ولا مستحیل البقاء ولا ضروری ولا  
مکتوب و کذا فی سائر الصفات بل النزاع فی ان کما ان العالم متاعاً هو عرض  
و لا مدیہ زائد علیہ حادث فهل لخاصة العالم علم هو صفة ازلیة قائمہ بذاتہ لا  
علیہ و کذا جمیع الصفات فانکس العلم لا صفة والمعتزلة۔

### تاریخ مکہ

اور نزاع (مجتہد) اس ہم قدرت نے اندہ نہیں ہے جو نوجو کیفیات اور ملکات حادثہ کے ہے  
جو اس کے جس کی جملہ سے مشائخ نہ تفریح کی ہے مگر اس کی کہ اللہ تعالیٰ حق ہے اس  
کیے حیات ازلیہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل  
ہے (ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری ہے۔ انشائی ہے اور ایسی ہی تمام صفات  
میں جگہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم جسے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کی ذات کے ساتھ ذات  
ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا معاملہ نہ کیلئے ایسی ہی علم ہے جو صفت ازلیہ جو اس کی ذات

کے ساتھ قائم ہو ذات برزائے ہوا اور ایسے ہی تمام صفات تو فلاسفہ و معتزلہ انکار کیا ہے۔

### تشریح

دس مقدمات مذکورہ ذہن نشین رکھتے دوسرے یہ بات سمجھئے کہ میں صفت کا جو لفظ بار بار آ رہا ہے اس کے کیا معنی ہیں؟ اسکو آسان الفاظ میں حالات میں سمجھ سکتے ہیں اور حالات کا مفہود ہوتا ہے وہ چیز جو متغیر ہو اور انقلاب پذیر ہو۔ علمی انداز میں شارح نے یہ بات صفات کیفیات اور کمالات کو کہتے ہیں۔ مگر اس کیفیت کا ذکر کو کہتے ہیں کہ جو سورج کے بعد منکمل سے زوال پذیر ہو اس کے بالمقابل حالت آگ ہے اور شاد کے مقام میں کیفیات سے حالی مراد ہے یہ متغیر زبان ہوتا ہے۔ مگر کی مثال عندین کا علم ہے اور حال و کیفیت کی مثال طلب کا علم ہے تو کہنے کا مطلب یہ ہو کہ کمالات اور کیفیات کا نام صفات ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں جن کا غیر ظاہر ہے۔ جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ معترض اعراض کرتا ہے کہ علم و قدرت وغیرہ من جملة حالات و کیفیات کے ہیں تو اب انکو باری عزوجل کیلئے ثابت کر کے کہے ہیں تو اب کیا یہ اقلام درست نہ ہوگا کیونکہ ابھی منہم ہو چکا ہے کہ یہ حادث ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے انکو ثابت کیا جائیگا تو اس کا محل حوادث ہوا لازم آئیگا وہ ہونگے عن ذلک۔

**جواب**۔ تفصیل جواب کی یہ کہ ہمارا اور فرق مخالف کا جملہ اختلاف اس معنی کے بجائے نہیں جو آپ نے ذکر کئے ہیں اسلئے نتائج منکملین کی تہمید موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ جی ہے اور اسکی صفت حیات ہے اور ایسی حیات جو ازل سے جس کا وجود اور بقا محال نہیں بلکہ ضروری ہے اسی طرح انکی تہمید موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کیلئے صفت علم ہے اور وہ علم قلی ہے تعلیمات و جزئیات سب کو شامل و محیط ہے۔ وہ علم ضروری ہے یعنی بدیہی اور منقلب یعنی کسبی اور نظری، اور اس کو جو یہ کہ علم ضروری اور نظری علم حصولی کی اقسام ہیں اور علم باری حصولی نہیں بلکہ ذاتی اور حضور ہی ہے و لکن ذاتی سائر الصفات ہیں ثابت ہو کہ اللہ کا علم چونکہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اس لئے معتزلہ اور منکملین کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس قدرت و علم اسکے لئے ثابت ہیں بلکہ اختلاف ایک دوسری چیز میں ہے وہ کہ آیا یہ صفات یعنی علم وغیرہ ہمہ احوال کے ساتھ قائم ہوتی ہیں مگر حادث ہوتی ہیں اور ہمارے وجود پر زائد ہوتی ہیں تو کیا وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں وہ ازل و ابدی ہونیکے ساتھ ساتھ ہماری صفات کے مانند ذات باری پر زائد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے نفس اثبات میں معتزلہ کا ہم سے کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ فلاسفہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات ذات باری سے زائد اور ضمیمہ کوئی چیز نہیں ہیں۔

و زعموا ان صفاتہ علی ذاتہ بمعنی ان ذاتہ لیس فی اعتبار التعلیق بالمعنیات

عالمک و بالمعنی و مرات قادر الخ غیر ذلک فلا یلزم تعلق ذاتہ و لکن تعدد صفاتہ و بالواجبات



دوسری خسروالی — وكون الواجب غير قائم بذاته، کیونکہ صفات خود قائم بذات نہیں  
 نہیں ہوتیں بلکہ کسی کے سہارے ان کا قیام ہوتا ہے مثلاً علم عالم ہی کے ساتھ قائم ہوگا اور غیر کے صفات  
 اور ذات کو متحد قرار دیا ہے اور جب صفات بعینہ ذات اور ذات بعینہ صفات ہیں تو صفات پر ذات کے ایک  
 اور ذات پر صفات کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ دونوں میں ہیں تو صفات جو کہ قائم بذات نہیں ہوا  
 کرتی ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتی ہے اور صفات بعینہ ذات سے تو یوں کہنا درست ہوگا کہ واجب کو جو قائم  
 بالذات نہیں جو سر اسر باطل ہے اگر واجب بھی قائم بالذات نہ ہوگا تو پھر کون ہوگا اور یہ ساری خرابی لازم  
 آ رہی ہے ذات و صفات کے درمیان حیثیت کا قول! اختیار کہنے سے  
 فلسفہ کو فلسفہ میں خدشات نہیں ۵ خود کو سلجھا رہا ہے پر ہر الما نہیں

أَن لَّيْسَ لَهَا سَمًا يَزَعَمُ الْكَرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهَا صِفَاتٍ لَّكَيْتَ لَهَا وَشَتْ لَا سَمْعَالَةَ  
 قِيَامُ الْوَادِثِ بِذَاتِهِ

ترجمہ

اس کی صفات کا زلیہ ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اس کی صفات تو ہیں لیکن  
 حادث ہیں۔ حوادث کے قیام کے حال ہو سکی وجہ سے اس کی ذات کے ساتھ۔

تشریح

جطور اہل حق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہت سی صفات کے ساتھ موصوف ہے ایسے  
 ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ وہ صفات ازلی ہیں حادث نہیں ایک فرقہ کہ میرے اس کی  
 عقیدہ یہ ہے کہ صفات کا اثبات تو یقیناً ہے مگر سب کی سب حادث ہیں قدرت کے علاوہ اور انکی دلیل یہ  
 ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا تعلق حوادث سے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کسی چیز کو جانتا ہے، مخلوق ہے، بولتا ہے  
 دیکھتا ہے تو اس کے تعلق کیلئے معلوم، مسموع، مخاطب اور مہم کی ضرورت ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اشیاء  
 مذکورہ نہ ہمیشہ سے ہیں اور نہ ہمیشہ رہیں گی یعنی انکو ازلی وابدی کہنا محال ہے لہذا جب صفات کا تعلق ان  
 حوادث کے ساتھ ہوگا تو صفات کا قیام بھی ازلی وابدی نہ ہوگا اس لئے انھوں نے کہہ کر صفات حادث  
 ہیں۔ شارح کے فرمایا کہ ان کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں ہو سکا اور کرامیہ  
 کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلق کا حادث نفس صفت کے حادث کو مستلزم نہیں  
 کہ لا یجوز فی ظاہر اشکال فیہ۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا هِيَ وَرَقَةُ انْهَا لَا مَعْنَى لَصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ لَا كَمَا يَزعمُ الْمُتَكَلِّمُونَ  
 مِنْ أَهْلِ مَنْكَلِهِمْ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لَكِنْ مَرَادُهُمْ لَوْ كَوْنُ الْكَلَامِ صِفَةً لَهَا لَا أَشْبَات  
 كَوْنُ صِفَةٍ لَهَا غَيْرُ قَائِمٍ بِذَاتِهَا۔

## ترجمہ

اور اسکی صفات ازلیہ اسکی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کوئی معنی نہیں شی کی صفت کے منکر جو اس کے ساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جبکہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ کلام ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے منکر کے ساتھ قائم ہے لیکن اکی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کر لے یہ کہ کلام کو اس کی ایسی صفت بنا کر ثابت کرنا جو اسکی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

## تشریح

یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اس کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی طبعی اور ذات کی کوئی صفت ہوگی تو اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی شی کی صفت کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ وہ صفت اس شی کے ساتھ قائم ہے جیسا بنابر اسکو صفت کہا جا رہا ہے وہ وہ صفت نہ کہے تو معنی کلام ہوا کہ صفات ہلدی اسی کے ساتھ قائم ہیں اس کے برعکس معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ منکلم ہے مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ جی لوہ صفت یا غیر کے ساتھ۔

اس مقام پر اشارہ پر ایک اعتراض کیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی تم نے یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے مگر یہاں جو بات آپ نے بتائی ہے کہ لا کما یزعم المعتزلہ الخ اس سے تو اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفت کو ذات سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں تو آپ کی دونوں باتوں میں تضاد ہو گیا؟

جواب دیتے ہیں لیکن مولانا ہم لاکہ میں معتزلہ صواب! تمہاری بات صحیح ہے مگر ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے رہ گیا ان کا یہ قول مذکور سے انکی طرف سے اثبات صفت کلام مفہوم ہو رہا ہے تو ان کا مفہوم اس کلام سے بھی نفی ہے بالفاظ دیگر یہ بھی نفی صفات کا ایک طریقہ ہے لہذا اس سے بروہو کہ لگتا ہے کہ اثبات صفت کلام مفہوم وہ ہے یہ دھوکہ لگنا چاہیے۔

ولہذا تمسکت المعتزلہ بان فی اثبات الصفات ابطال التوحید لہذا انہما موجودات قدیمۃ معاصرۃ لذات اللہ تعالیٰ فیلزم قدم غیر اللہ تعالیٰ ونقدہ القدماء بل تعدد الواجب لذاتہ علی ما وقعت الاشارة الیہ فی کلام المتقدمین والتمہیر فیہ فی کلام المتأخرین من ان واجب الوجود بالذات هو اللہ تعالیٰ وصفاتہ وقد کفرت النصاری باثبات ثلثۃ من القدماء فحاث بالثلاثۃ او اکثر اشار الی الجواب بقولہ

## ترجمہ

اور یہ کہ معتزلہ نے اس طریقہ پر استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے

اس لئے کہ صفات وہ موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مفاد میں تو غیر اللہ کا قدیم ہو نا اور وہ بار  
کا قدیم لازم آتا ہے بلکہ واجب الوجود کا قدیم لازم آتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب منصفین  
کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متاخرین کے کلام میں عیسائی یہ کہ واجب الوجود بالذات  
وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں حالانکہ ہم ارمی کی تکفیر کی گئی ہے تین قدما کے اثبات سے تو کچھ  
یا اس سے زیادہ کالی مال ہوگا، تو مصنف نے چنے اس قول سے (جو بعد میں آ رہا ہے) جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

**تشریح**

اب میں جو مصنف کا تین آ رہا ہے یہ اس کی تہید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عبارت آئندہ  
مستتر کی جانب سے ہو تو اسے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ مستتر  
کہتے ہیں کہ اسے اہستہ و اجماعت تم بقول اشاعرہ سات، اور بقول ما تریہ یہ آٹھ صفات مانتے ہو اور ان کو  
ذات پر زاد بھی مانتے ہو جو جس سے یہ بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ ان صفات میں بھی مذات اور ذات و صفات  
میں بھی مفادرت ہے اور ساتھ ہی ساتھ تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انکو واجب  
الذات مان لیا اور ذات سے مفادرت مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدما کا قدیم و لازم آتا ہے حالانکہ نصاریٰ  
نے تین قدما ثابت کئے ہیں جس کو ہر سے انکی تکفیر کی گئی اور تم نے جو کچھ تین کے آٹھ قدما کو مانا ہے  
تو غیر الکی مال ہوگا؟ تکفیر کے مشق ہو گئے یا نہیں؟ مصنف نے اگلے مضامین سے اسی اعتراض کا جواب  
تہذیباً یہ بیان ایک بات عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ بعض لوگوں کو وہ کہہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کا علم  
جزئیات کثیر متغیرہ کے ساتھ کیسے متغی ہو سکتا ہے جبکہ اس میں جمیع بین الاضداد ہے؟

**جواب**۔۔۔ جیسے یہ جائز ہے کہ ایک شخص وقت و احاطہ میں کھڑے کھڑے کچھ انکی اقسام متبادلات و احوال متغائرہ و متغائرہ  
متغائرہ جان لے۔ وہ اس وقت میں کھڑے کھڑے فعل و حوت اور ثباتی اور ربانی مغرب اور ربی، ممکن و غیر  
ممکن، منہرہ اور غیر منہرہ، معرہ اور محو، ماضی و مستقبل، امر و نہی سمجھی احوال و اقسام کے ساتھ جان  
سکتا ہے اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ کہے کہ میں کھڑے کھڑے ان اقسام و اعتبارات کو دیکھتا  
ہوں۔ تو جب جمیع الاضداد علم ممکن کے اندر درست ہے تو علم واجب کے اندر مستبعد ہو نہ کیا گیا سوال پیدا  
ہو سکتا ہے؟

وَمَنْ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ يَعْنِي صِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَتْ غَيْرَ الْذَاتِ وَلَا غَيْرَ الْذَاتِ  
فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَلُّفُ فِي الْقَدَمَاءِ

**ترجمہ**

اور صفات ذات باری ہیں اور ذات اس کا غیر نہیں عیسائی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں



اور نہ غیر ذات حقہ نیز کا تقدیم ہو نا لازم بلکہ اور نہ خدا کا تکرار لازم آئے گا۔

**تشریح**

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ اول مشترک اور خاصہ کا اور ثانی کو امر کا مسلک ہے عینی خرق اول عینیت کا اور ثانی غیریت کا قائل ہے اور اور دوم کو امر کا انکار کرتے ہیں۔ دھارسی یہ ہے کہ اگر اول قول اختیار کیا جائے تو اسم و صفت کے درمیان نزاع نہ لازم آئے جو محال ہے۔ اور اگر دوسری صورت اختیار کی جائے تو صفات کو یا تو قائم بالذات، تو کسی یا اللہ کے علاوہ کسی دوسری ذات کے ساتھ قائم مانو گے اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ درجہ اول کو مستحکم جو وہ خود باطل ہے لہذا نہ کہ وہ دونوں صورتیں باطل ہونے اور جدا تو ثابت ہو گیا کہ راہ جو دنا غیرہ۔ بہر حال جب صفات کو عین ذات نہیں مانا تو نہ خدا یا متعارفہ کا تکرار لازم آئے گا اور نہ غیر اللہ کا تقدیم ہونا تو لازم آئے گا۔

**تشریح**۔ بدھنی کا مرجع صفات سے در حق اور عینیت کی ذکی تکرار مرجع ذات ہے عین نہ ہو کیا یہ مطلب ہے کہ تو خود ذات کا قیوم و قائم ہے تو غیر ذات کا مصلوب ہے کہ صفات ذات سے منفک اور جدا ہو کر نہیں باقی ہو سکتی۔

**تشریح**۔ ہر عالمی و دینی سے شریعت اللہ اکبر میں گھلے تمام ہو چکا۔ در تاجین اور ائمہ مجتہدین وغیرہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی رحمت دینی ذات ہے در غیر ذات، ملحقہ جو ہائے ہر نفس و شجر و پتھر و نبات و ہر شے کے بلکہ حیوان اور انسان نے اس شہد پر کوئی کلام نہیں کیا بلکہ حضور میں اللہ علیہ وسلم نے بھی اس بات میں کچھ رٹا د نہیں فرمایا، یہ کہ جب وصفت میں سر مشعل سے کوئی حرف نہیں کیا گیا اس لئے بعض کا یہ رائے غلط ہے کہ عین کہتے ہیں۔ اعتقاد کافی ہے کہ اللہ ہی الٰہی جمع رہی ہے عینیت اور غیریت کی بحث میں نہ چرسے بلکہ اس کا ترک اور اہل حق ہے بہر حال جب صفات کو غیر ذات نہ مانا جائے تو نہ کوئی غرض الٰہی لازم نہیں آئے گی۔

وَاللّٰهُمَّ اِنِّیْ وَ اَنْ اُرِیْہِمْ جَوَابَ الْاَلْفِ مَا کَانَ اِسْتِغَاثَہٗ لَکِنْ لِّسَمْعِہِمْ ذَلٰلَۃٌ لَا اِنھُمْ اَسْتَقْوٰوْا  
اَلَا فَاِنھِمْ اَللّٰہُ ہُوَ الْمَوْجُوْدُ وَالْعَالَمُ وَالْحَقِیْقَۃُ وَہُوَ کُلُّ الْاَلْبَابِ وَالْاَبْنِ وَہُوَ رُوْحُ الْقُدُسِ  
وَمِنْ عَمَلِہِمْ اِقْتِوْہُ تَعَفُّوْہُ اَلْمَقْلُ اِلٰی سِدِّیْ عَلِیِّ عَلِیْہِ السَّلَامُ وَجِوْمُہُ وَالْمُکَالَاتُ  
وَالْمُتَعَالٰتُ فَکَانَ ذَوَابِ مَقَابِرِہِ

**ترجمہ**

اور اے الٰہی سے اگر تو نہ دعا فرما کر انہیں کی لکھیں وہ بت اُکول نہ آتی ہے اسے کہ انہوں نے  
اسے اقامت ملنے نہیں سنبھل کر نہ کہتے ہیں جو وہ اور غیر ذیلیات ہیں وہ انہوں نے انکا  
نام اب اور ابن اور روح القدس رکھتے ہیں اور انہوں نے کہا کہ ان کا تقدیم ظہری کے بہن کی جانب مستقل

ہو گیا ہے تو انہوں نے انکار کیا اور ان کو جائز قرار دیا تو انہوں نے مذہب متعارفہ سے گئے۔

**تشریح** یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ انصار کو نے قدامت متعارفہ کی کہیں حق نہیں کی تو پھر ان کو کافر کیوں کہا گیا؟

خارج نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ انہوں نے قدامت متعارفہ کی کہیں تصریح نہیں کی مگر ان کے عقد و اشارات اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قدامت متعارفہ (تکلیف کے قائل ہیں اور اس طرح کہ ان کے عقیدہ یہ ہے کہ تین اقوام ہیں وجود علم حیات اور وہ اول کو اب اور ثانی کو ابن اور تیسرے کو برہم اور انہوں نے پہلے اول سے مراد اللہ تعالیٰ اور ثانی سے حضرت عیسیٰ و ثالث سے حضرت خضر تیل اور وہ کہتے ہیں کہ اقوام طرہ انسانی سے متعلق ہو کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف چکاؤ تو غور کیجئے کہ انہوں نے ایک اقوام یعنی علم کو باری تعالیٰ سے منسلک تسلیم کیا، اور اقوام ابن کی طرف منتقل فرمایا تو انہوں نے انہوں کو جائز کر کے ثابت کر دیا کہ یہ تینوں چیزیں متعارفہ ہیں اور یہ تینوں ذات بھی ہیں کیونکہ انہوں نے انہوں کو ایک کا ہوتا ہے صفات کا نہیں۔

**تفسیر** یہ اقوام بھی اقانیم، یہ سر بانی کلمہ ہے برائے بعض معنی صفت اور بقول بعض معنی اصل ہے اور عیسٰی عبرانی زبان میں انسان کے معنی میں ہے جس کے معنی مبارک کے ہیں (ذریعہ اقوال آخر) انصار کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے "مَنْ انصار الی اللہ کے جواب میں "مَنْ انصار اللہ" کہا تھا (ذریعہ اقوال آخر)

وَالْقَائِلُ اِنْ يَمْنَعُ تَوْفِيقَ التَّعَدُّو وَالْمُتَدَلُّو عَلَى الْفَعَالِ يَعْنِي جَوَازَ الْاَفْعَالِ الْمُتَعَدُّو بِالْمَرَاتِبِ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاَثْنَيْنِ وَالْثَلَاثَةِ اِلَى غَيْرِ ذَٰلِكَ مُمْتَدَّةٌ مُشْتَرِكَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَا يَحْدِثُ الْكُلَّ وَابْتِغَاءُ الْاِمْتِصَامِ نَزَاعٍ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِي كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَعَادِلَةٌ كَسَانَتْ اَوْ غَيْرَ مُتَعَادِلَةٌ

**ترجمہ** اور قائل کو حق ہے کہ وہ متعلقہ تعداد کے متعلقہ موقوف ہوئے کو اس قدر پر جو انہوں نے ان کے معنی میں ہے اس بات کے لفظی ہونے کے بعد کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس

کے غیر تک متعدد دیگر ہیں اور جو دیگر ان میں سے بعض بعض کا جزو ہے اور جزو کل کے متعارفہ نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت و تعدد کے باوجود ہر ایک صفت کی جانب سے کوئی نرا متعلقہ نہیں خود صفات متعارفہ ہوں اور متعارفہ

**تشریح** مصنف نے مقررہ کے اعتراض کا جواب فرمایا کہ وہ لا فیرانے دیا ہے جسکی تفصیل گذر چکی یہاں سے شروع اس جواب کو مکرر در ثابت کرنا چاہتے ہیں مصنف نے جو جواب دیا انہوں کا ماحصل

یہ تھا کہ تعدد اور کثرت اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں متعارفہ ہو لیکن یہاں متعارضہ اعتراض کر سکتے ہیں

کیغیر از انکاک نہ ہونیکے باوجود ہم آپ کو محض وجود دکھاسکتے ہیں۔ مثلاً مراتب عدد کوئے نیچے آسانی اور نیچے کے لئے ایک دو تین سے دس تک جے جلیے تو دیکھئے مراتب عدد یعنی دس میں تعدد اور کثرت ہے یعنی ان میں سے ہر ایک مستقل عدد ہے۔ ایک بھی مستقل عدد ہے۔ درد بھی دیکھا، لیکن اس عدد کے باوجود میان تغایر نہیں پایا جاتا اس لئے کہ ان میں سے بعض دو مرتبے کا جز ہے مثلاً آٹھ نو کا جز ہے، سات آٹھ کا جز ہے، دھڑو۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جز سادہ کل میں مغایرت نہیں ہوتی اور یعنی جز سادہ کل سے منفک نہیں ہوتا اور کل کی نہیں رہے گا، مگر میان عدم تغایر کے باوجود کثرت ہے بلکہ آپ کا کہنا ہے کہ کثرت اور تعدد اس وقت ہوگا جب تغایر ہو اس لئے آپ کا جواب درست نہیں ہے۔

والیہذا لا یصحیح ان الوجود یصفیہ برودہ اسرافض ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ مصنف نے لاٹھو ولا علیہ کہہ کر صفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدم تعدد اور کثرت کو ثابت کر کے یہ کہہ کر صفات کی تغیرات کے خلاف ہے کہ ہر ایک صفات میں کثرت ہے اور وہ سات یا آٹھ ہیں اور کثرت ہذا مصنف کا یہ جواب تھا انھوں نے یہ ہے غلط اور یہ کل ہے، بلکہ اس اسرافض کا جواب اچھا جواب ہے وہ وہی ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے، مزید اور بھی سمجھئے!

فلا یولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمہ بالذات وصفات۔

پس کوئی یہ ہے کہ کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے۔ یک ذات اور چند صفات نہیں (یعنی اس میں کوئی استحکام نہیں ہے)۔

ترجمہ

شریح کہتے جیسے ہیں کہ سہرا کا عرض مذکور تسبیح کر لیا جائے اور ان کو یہ جواب دیا جائے کہ تعدد کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتی (۲) تعلاتی صفات۔ اول جائز نہیں اور ثانی جائز ہے اور میری تعدد صفات ہی لازم آتا ہے۔ مائتھے اس لئے معتزلہ کا انکسار، رفع ہو جائے گا۔

تشریح

وَن لَا یَجُوزُ عَنِ الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةً الْوُجُودَ لِذَاتِهَا لِیَقَالَ هُوَ وَاجِبٌ لَا غَیْبَ كَمَا  
بَنَ لِمَا لَمْ یَكُنْ عِنْدَ وَلَا غَیْبَ كَمَا مَعْنَى ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقْدَسُ وَیَكُونُ هَذَا أَمْرًا مِنْ  
قَالَ وَاجِبُ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ یَعْنِي أَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ  
تَعَالَى وَتَقْدَسُ وَإِمَانِي نَفْسِي أَمَّا مُمْكِنٌ وَلَا اسْتِحْصَانِي قَدَمُ الْعَمَلِ إِذَا كَانَ قَائِمًا  
بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا يَهْ غَيْرِ مُفْصَلٍ عَنْهُ فَلْيُرْكَ قَدِيمُ اللَّهِ حَقِّي يُلْزَمُ مِنْ وَجُودِ الذَّاتِ  
وَجُودُ الْإِلَهِيَّةِ

## ترجمہ

(اور اول یہ ہے) کہ حیاتِ نکی جلتے صفات کے واجب الوجود لذاتہا کہنے پر لگنا کہا جائے کہ یہ واجب ہر اسے فکر ہو جو اسے نہیں لگتا اس کی ذات کی وجہ سے جو نہ انکا عین ہے اور نہ غیر، مراد لیتا ہوں میرا اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات کو اور ہر حال ذات خود صفات ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی اشتغال نہیں چکہ ممکن قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہوا اس کی وجہ سے واجب ہوا اس سے جلد نہ ہو سکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ مقدار کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔

## تشریح

اس عبارت کا مصلحت غلاموں کے بعد جو ان یقال گذرا ہے اس پر یہ یعنی یہ بھی غلاموں کی خبر ہے مقرر نے اشعار و پراغراض کرتے ہوئے کہا تھا فیلزم قدم غنبد اللہ تعالیٰ نے وقتکہ د الغد ما حول فغده الواجب لذاتہ اور اشعار سے ان کے اس اعراض کو تسلیم کر کے جواب دینا شروع کر دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اشعار سے صفات کو واجب لذاتہ مان لینا اس پر اشارہ فرماتے ہیں کہ اسے اشعار بھاجو آپ نے کس حیات اور سہ ہائی کے ساتھ اعراض کو تسلیم کر لیا اور صفات کو واجب لذاتہ کہہ دیا آپ کو یہ شور و دیا جاتا ہے کہ ایسی حیات نہیں کرنی چاہئے اور اگر کہیں کسی معنی کی عبارت معلوم ملے تو اس میں تاویل کرنی چاہئے لہذا صفات بذاتی واجب تو نہیں مگر واجب لذاتہ نہیں بلکہ واجب الغیر ہیں یعنی ذات خود تو صفات الہی ممکن ہیں مگر باری تعالیٰ کیلئے ان کا ثبوت ضروری ہے۔ اور واجب ہے تو واجب الوجود کیسے ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب متحقق ہو گیا مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کیلئے ہے یعنی اس ذات کیلئے یہ صفات واجب ہیں جو نہ ان کا عین ہے اور نہ غیر۔ اور مشائخ کرام جیسے حمید الدین النہر سمی وغیرہ کے کلام میں جو تقریر ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ اور اس کی صفات ہیں۔ ان کے کلام میں بھی تاویل کرنی چاہئے۔ شارح نے تو حیرت عمدہ پیش کی ہے مگر بعض متکلمین کا کلام اس تاویل کا تحمل نہیں کر سکتا۔

ولا استغناء فی قدم المؤمنین لایہ ایک اعراض مقدم کا جواب ہے۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو جب آپ سے صفات کو ممکن مان لیا تو اس کا حادث ہوا بھی لازم آئے گا حالانکہ اشعار میں سے اس کا کوئی بھی تاویل نہیں ہے۔

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہذا بہت باری ممکن ہو نیکی باوجود حادث نہیں ہیں اس لئے کہ اگر کوئی ممکن ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اور تمام بھی واجب ہو نیکی بالذات ہو جو کہ ہر اس کا ہے موصوفت سے لٹکا کر نہ ہو سکے تو ایسے ممکن کو قدیم اور غیر حادث کہا جائے گا تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن بھی قدیم ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ اللہ معبود بھی قدیم ہے مگر اللہ قدیم ہے جس کا قدیم ذاتی ہو جیسے ذات واجب الوجود اور اگر قدیم ذاتی نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے اس میں تداوت آگئی ہو تو البتہ قدیم معبود نہیں ہو سکتا۔

صغیر الی۔ جب آپ نے صفات کو ممکن بنایا تو ان کا حدوث بھی غنور ہی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک خاص ہے۔ حقیر تو جب تک اس دو کائناتی صفات کے ساتھ نہیں ہوا تو ان پر عدم طاری کیا۔ درحقیقت عدم مطلق قدم سے لفظ حدوث ہو گیا۔

**جواب :** جبہ مصدقات کے مسئلہ میں خداوند تعالیٰ نے علیٰ حقیر رہے اور مصدقات کے مسئلہ میں مصدقہ مصدقات میں سے لائیں۔ یہ بالذکر ہے اور یہ بالحق ہے کہ علت اس کے ساتھ جعفر بن نفیہ کے مسئلہ کے متعلق ہوگا تو ان کے یہ دعویٰ نہیں ہوگا کہ حدیث ثابت ہو بلکہ وہم و گمراہی ہے۔

سوال: آپ نے یہ کہی ہے کہ میں نے اس سے عطا کیے کے بعد کہہ دیا کہ میں نے اس سے عطا کیا ہے۔

**جواب**۔ وہ جس نے اعلیٰ حق تعالیٰ کی اہمیت کو لے لیا ہے اور جان بوجھ کر وہ ان صفات کی بات ہے اور صفات کی بات نہیں کرتا اس کی وجہ سے ثابت ہے اور وہ برہنہ قسم کے عیب و نقص سے باز رہتا ہے خواہ اس کو ترجیح دے یا نہ دے۔

شہنشاہِ عالم کے شاعر کے کہ وہ ہاں مجھے "کائنات" کا مفکر کہہ سکتا ہے اور کوئی سزا اور کفارہ کو اپنے  
تعلقی سے بچے۔ مجھ پر تو دنیا میں اس سے کچھ غرض نہیں کیا گیا ہے۔

ثُمَّ يَنْفِي أَنْ يَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ يَمُنُّ بِذَاتِهِ مَوْصُوفًا بِصِفَاتِهِ، وَلَا يَنْفِي الْقَوْلَ  
وَالْقَوْلُ رَجْعًا إِلَى بَدْءِ هَبِ الْوَهْمِ إِلَى أَنْ يَكُونَ مِنْهَا أَشْرَافُ ذَاتِهِ مَوْصُوفًا بِصِفَاتِ  
الْأَلُوْهِةِ.

**ترجمہ** لیکن مناسب یہ ہے کہ گناہوں کو اگر اشرع عالم اپنی لذت کے ساتھ نہیں دیکھتا، ایسی لذت کے ساتھ جو اس کی طرف سے اور لذتوں پر فائدہ دار کا قبول نہ ہوتا حالے تا کدوم میں بات کی طرف سے

۱۔ جاننے والوں میں سے (ذات و صفات) ہر ایک قائم الذات ہے اور ہر ایک کی صفات سے منصفیت ہے۔

**تشریح** بیان سے اشارت ایسے مندرجہ ذیل نہیں کہ، عمل یہ ہے کہ اگر صیغہ جاری گشتِ فقر پر  
تشریح کا معنی ہو، تو وہ نہ ہونا سات ہو گیا اور اس وقت تک کہ اگر ہزار ہا

[illegible]



ہیں اور نہ غیر ذات ہے تو محال ہے کیونکہ اگر فاعل ہی اعتبار سے اسکو کچھ جانتے تو ارتفاع تقيض میں لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر خود و خود کیا جائے تو بالی عنیت و غیریت میں ایک اور محال کا امکان ہوتا ہے اور وہ اجتماع تقيض میں ہے کیونکہ جب صفات ہادی سے عنیت کی نفی کرنے کو کہا گیا کہ یہ عنین ذات نہیں تو اس سے یہ مفہوم ہوا کہ غیر ذات ہیں تو غیریت پائی نہ گئی اور جب کہا گیا کہ غیر نہیں تو ہمہ میں آیا کہ میں میں تو عنیت ثابت ہوئی۔ خدا تعالیٰ کہ جب عنیت و غیریت میں سے ایک کی نفی کی جائے تو دوسرا نہ ہر نہ ثابت ہو جائے گا اور یہ کہ جس دو رنگے دونوں ہی موجود ہوں گے لہذا ثابت ہوگا اشاعرہ کے اس قول سے اجتماع تقيض میں بھی لازم آتا ہے اور تقيض میں کا ارتفاع بھی محال ہے اور اجتماع بھی پھر معرض کہتا ہے کہ عنیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد ہو اور غیرت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد نہ ہو بلکہ مفاد ہو گویا معرض یہ کہن جاہل ہے کہ عنیت و غیریت کے درمیان انفصال حقیقی ہے جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور ایک کا نہ ہونا ضروری ہے جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق ہے تو میں ان نہ دونوں کا اجتماع جائز ہے اور نہ ارتفاع جائز ہے تو جیسے مثال مذکور میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ایسے ہی عنیت اور غیرت کے درمیان بھی کوئی واسطہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں دونوں کا اجتماع ہو سکے بلکہ ایک ہو گا تو دوسرا مستحق ہو گا اور اگر دوسرا ہو گا تو اول مستحق ہو گا۔ شارح نے ان الفاظ میں انشی کو سے انفصال حقیقی کو ذکر فرمایا ہے۔ آگے شارح اس اعتراف کا جواب لعل فرمایا ہے۔

قُلْ قَدْ قَرَأْتُ الْخَبْرَ بَيِّنًا بَلْ كُنَ الْمَوْجُودُ مِنْ بَحِثٍ بَعْدَ كَرٍّ وَبِتَقْوَى وَجُودٍ أَكْثَرُ هَا  
مَعَ عَدَمٍ الْآخِرِ أَيْ مِمَّا كُنَ الْإِتِّكَافُ بَيْنَهُمَا وَالْعِصْيَةُ بِالْإِتِّكَافِ الْمَفْهُومُ بِإِلْتِفَادٍ أَحْسَنُ  
فَلَا يَكُونُ ابْتِغَاءُ تَقْيُضٍ سَبَلٍ بِتَقْوَى بَيْنَهُمَا وَاسْطَلَّةً بَلْ كُنَ الشَّيْءُ بِبَحِثٍ لَا يَكُونُ مَفْهُومًا  
مَفْهُومٌ الْآخِرُ وَلَا يَوْجُدُ بَدُونَهُ كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضُ الصِّفَاتِ  
مَعَ ابْعَضِ الذَّاتِ أَلَمْ تَقَالِ وَصِفَانِهِ أَلَيْسَ بِالْعَدَمِ عَمَلًا لَا فِي مَعْنَى وَلَا فِي الْحَقِّ مَعْنَى  
الْعَمَلِ يَسْتَحِبُّ بَقَاءَهُ بَدُونَهُمَا وَبَقَاءَهُمَا بَدُونَهُ أَوْ مَنَعَ أَحَدُهَا عَدَمَ الْآخَرِ وَوَجُودَهُ  
وَجُودَهُ بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمَعْدُونَةِ فَإِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدُونِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمَعْنِيَةِ  
مَنْصُورٌ فَتَكُونُ غَايَةُ الدَّاتِ كَمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ

ترجیح

ہر کس کے کہ اشاعرہ نے غیرت کی تفسیر دونوں کے اس طرح ہونیکے ساتھ کی ہے

کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود محدود و مشہور ہو سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ

یعنی ان دونوں کے درمیان اتفاق کا ممکن ہوا۔ عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحد ہونے کے ساتھ کی ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ (عینیت اور غربت) دونوں تفسیریں نہ ہونگی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک اس حقیقت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر پائی جائے جسے جزو کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کے ساتھ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات افزا ہیں اور انہی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا ایک کا، بغیر اس کے (دس کے) اور دس کا بغیر ایک کے (اس کے) کہ ایک انہیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے۔ بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے کہ ذات کا قائم بغیر صفت حینہ کے متصور ہے تو ہو جائیگی (صفات محدثہ) غیر ذات۔ ملاحظہ فرمائیے

**تشریح**

یہ اعتراض سابق کا جو ہے جس کا غلط فہم یہ ہے کہ آپ عینیت اور غربت میں انفصال حقیقی ثابت کیا ہے یہ غلط ہے بلکہ ان دونوں میں منہج خلوص جس میں دونوں کا اجتماع درست ہو تمہارے مجھے زبردیا میں ہے اور خود باہنہیں ہے تو یہ منہج خلوص جس میں دونوں کا اجتماع جائز ہے جیسے کہ بارہا اس کا مشاہدہ کیا جائے کہ انسان دریا میں ہوتا ہے اور نہیں ڈرتا، ایسے ہی عینیت اور غربت میں منہج خلوص تو دونوں کا اجتماع جائز ہے لہذا انہی کے اجتماع تفسیریں کا سوال ہی ختم ہوا تاکہ یہ سوچا نہ ہو کہ صرف انفصال حقیقی میں ہی ہو سکتا ہے۔

اس جوہر کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غربت میں ہوتا تھا ثابت کیا ہے وہ ثابت نہیں بلکہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ مثلاً غریب کی تفسیروں میں ہے کہ وہ چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شئی کے کیا جاسکے یعنی ان دونوں میں امکان اتفاق کا نام غریب ہے اور عینیت کی تفسیروں میں کہ وہ چیزوں کے مفہوم میں بالکل تفاوت نہ ہو اور عینیت وغریب کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم عینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہوگی مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غریب کی نفی ہوگی پس مستحکم ہوگا۔ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ عینیت ہو نہ غریبیت لہذا واسطہ ثابت ہوگی اور ان دونوں میں تناقض کا قول باطل ہوگا پس صفات کو لا ہوا وغیرہ کہے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جنہاں نہ عینیت ہے اور نہ غریبیت تو اس کی شارح نے چند امثال نقل فرمائی ہیں۔

مثلاً لکھنؤ مع الکلیہ۔ یہ پہلی مثال ہے۔ دیکھئے جزو اور کل میں نہ عینیت ہے اور نہ غریبیت یعنی جزو اور کل غیر بھی نہیں اور کل بھی نہیں اور ان کے درمیان تناقض نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جزو کا مفہوم اور کل کا مفہوم کا اور واسطہ ہے جزو کل کا عین نہیں ہوا اور چونکہ کل بغیر جزو کے نہیں پایا جاتا، یعنی ان میں اتفاق



نہیں ہے تو مسئلہ ہو اگر ہمزہ کل کا غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیریت کے معنی ہیں کہ الٹا کمال ممکن ہو۔ اور یہاں الٹا کمال ممکن نہیں ہے۔

فَوَالْفَقْدُ مَعَ الْإِثْبَاتِ :- یہ دوسری مثال ہے کیونکہ وضو کا مفہوم اور ہے اور صفت کا اور تو مسئلہ ہوا کہ دونوں میں غیبت نہیں ہے۔ نہ غیریت اس لئے نہیں کہ صفت بغیر وضو کے نہیں پائی جاسکتی اس لئے کہ صفت نہ عین ثبوت ہے اور نہ غیر ذات پس واسطہ ثابت ہوگا۔ صفات سے صفات پاری اور ذات سے ذات پاری مراد ہے کیونکہ ممکن شاید نہیں یا مہول جاری نہیں ہوگا۔ گناہ مستثنیٰ

فَابْعَضُ الْإِثْبَاتِ مَعَ الْغَيْبِ :- یہ تیسری مثال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات دوسری صفات کیلئے ضروری ہیں۔ غیر کیونکہ اثبات و تسلط کے ذات پاری کی غیرت اسکی صفات بھی انہی میں اور یہ صفت لازمی ہیں تو ظاہری بات ہے کہ ان پر دم بھی جاری نہیں ہو سکتا۔ تو جب ہم صفات انہی میں تو تمام صفات تکلف و غیر میں پناہ جائیں گی یعنی حملہ صفات کا وجود ضروری ہے کہ یہ خود اولیٰ میں تو ان صفات میں الٹا کمال نہیں ہو سکتا اس لئے یہ صفات ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں کیونکہ غیریت کے لئے الٹا کمال ضروری ہے اور وہ یہاں منظور ہے نہ صفات میں غیریت نہیں پائی جاسکتی۔ اور چونکہ ہر صفات کے مفاد ہم ازمانی ایک ایک ہیں اس لئے ان صفات میں غیبت بھی نہیں پائی جاسکتی۔ آخر یہ بات ثابت ہو گئی کہ صفات میں نہ دوسری صفات کی غیریت اور نہ الٹا کمال اور نہ عین ہیں

بِحالات الصفات المدحیۃ :- یہاں سے ثابت ہوا ہے کہ صفات کا باہر عین اور غیر ہونا ممکن ہے۔ صفات جب کے لئے تعلق میں سے محدث تین جزئی رہا ہے کہ صفات ایسی نہیں کہ وہ عین ہوں اور نہ غیر بلکہ ہماری صفات ایک دوسرے کے مغاثر ہیں کیونکہ انہی میں اس لئے ایک بغیر دوسرے کے پائی جاسکتی ہیں۔ مثلاً ہم اقدیم بغیر مذکور کے ہو سکتے ہیں وغیرہ۔ لہذا صفات میں الٹا کمال پایا جاتا ہے اور غیریت کے لئے الٹا کمال ہی ضروری ہے لہذا یہ صفات ایک دوسری کی غیر ہونا کی وجہ سے یہ بات تو ہم نشین ہو گئی تو یہ بھی واضح ہو گیا :- یہ محدث حدیث کی صفات کی غیر ہونا ہے۔ کیونکہ ذات کو تمام اور اس کا وجود بغیر عین صفت کے ہو سکتا ہے یعنی ذات بغیر عین صفت مثلاً بغیر قیام کے پائی جاسکتی ہے یا میں خود کر ذات لایا جاتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ غیریت کے لئے الٹا کمال ضروری ہے اور وہ صاف ہے لہذا صفات میں ذات ذات کا غیر نہیں ہو سکتا۔

مستثنیٰ :- لا میں دلائل کو ایک میں شاید ذکر کی گئی ہیں۔ اب یہ بھی مشن دیکھئے۔ اردو مفقوت میں یہ توضیح اشارہ مثال اول کی توضیح و تفصیل ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ اس کو دوسرے پر ذکر کیا جاتا۔

وقت حلال میں عشرۃ النبی و آلہ سے ایک غیر ہوس کے کبھی نہیں پایا جاتا چنانچہ اس اعتبار سے کہ وہ اس کا جز ہے غیر ہوس کے کبھی نہیں پایا جاتا کیونکہ لواحدین عشرۃ ہوس کا جز ہے اور نادم ہے کہ کل غیر ہوس کے نہیں پایا جاتا سوائے عشرۃ جو کہ ایک ہے بغیر ہوس میں عشرۃ کے نہیں پایا جاتا چنانچہ اس بات کی دلیل ہو گئی کہ غیر ہوس میں عشرۃ کے کوئی نہیں ہو سکتا۔ اب سمجھئے کہ لواحدین عشرۃ بلا ہوس کے نہیں پایا جاتا کیونکہ لواحد جز ہے عشرۃ کا اور ظاہری بات ہے کہ جز بحقیقت جز سے کہ غیر ہوس کے نہیں ہو سکتا لہذا معلوم ہو کہ لواحدین عشرۃ بلا عشرۃ کے اور عشرۃ بلا لواحد کے نہیں پایا جاتا چنانچہ جب عشرۃ معدوم اور غیر موجود ہوگا تو لواحدین عشرۃ بحقیقت جز کے معدوم ہوگا کیونکہ کل کے وجود کے وقت جز کا وجود ضروری ہے اور جب کل اپنی عشرۃ ہوگا تو جز یعنی لواحدین عشرۃ بھی پایا جائیگا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ لواحدین عشرۃ اور عشرۃ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ تو معلوم ہو کہ دونوں میں انفاکاک جائز نہیں لہذا غیرت میں پائی گئی اور نہ نہ دونوں کا مفہوم ملتا ہے بلکہ ہے اس سے عینیت نہیں ہوتی کیونکہ عینیت کہنے کا اتحاد مفہوم ضروری ہے۔ یہ چار مثالیں پیش کی گئی ہیں، اور جز مع انکل دوم صفات من الذات دوم صفات مع بعض الصفات ہم لواحد مع العشرۃ النورین میں نہ عینیت ہے اور نہ غیرت۔ لہذا ثابت ہو کہ عینیت اور غیرت میں تناقض اور تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے پس ہماری بات لاہو ولا غیرۃ بالکل درست ہے کہ صفات زمین ذات ہیں مفہوم کے متحد نہ ہونگی وجہ سے اور نہ غیر ذات ہیں عدم انفاکاک کی وجہ سے۔

وَقَدْ نَظَرْنَا لَهُمْ أَنْ أَرَادُوا بِهِ صَحَّةَ الْإِنْفَاكِ مِنْ الْخَوَاصِّ مِنَ الْمَخَالِقِ أَمْ تَقَرُّ بِالْعَالَمِ مَعَ اللَّهِ نَمَّ وَالْعَرَضِ مَعَ الْمُحَلِّ أَوْ لَا يَتَصَوَّرُ وَجُودَ الْعَالَمِ مَعَ كُنْهِ الْخَوَاصِّ لِأَسْفَلِ التَّوْحِيدِ عَدَمِهِ وَلَا وَجُودَ الْعَرَضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِدُونِ الْمُحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُخَايَرَةِ الْفَائِئِ وَأَنْ الْكُنْهُوَ بِجَانِبٍ وَاحِدٍ لَزِمَتْ الْمَخَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَكُنْهُ الْذَاتِ وَالصِّفَاتِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وَجُودِ الْجُزْءِ بِدُونِ الْكُلِّ وَالذَّاتِ بِدُونِ الصِّفَاتِ وَمَا ذَكَرْنَا مِنْ اسْتِغْنَاءِ الْبَقَائِرِ الْوَاحِدِ بِذَاتِ الْعَشْرِ ظَاهِرٌ أَيْضًا

## ترجمہ

ہو اس میں نظر ہے۔ تفسیر غیرت میں اس سے کہ اگر انھوں نے ارادہ کیا ہو اس تفسیر سے انفاکاک کے صحیح ہو چکا چنانچہ سے تو یہ تعریف صانع کے ساتھ عالم سے ٹوٹ جائیگی اور عمل کے ساتھ عرض سے ٹوٹ جائیگی اس لئے کہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کا وجود غیر متصور ہے۔ عدم صانع کے محال ہونے کی وجہ سے (اور غیر متصور ہے) عرض کا وجود مجھے سیاحی مثلاً بغیر محل کے اور نہ ظاہریت بالافاض مہریت کے قطعی ہو چکا ہے۔ وجود اور اگر وہ ایک جانب پر انفاکاک کریں تو جز مراد کل کے درمیان مفارقت

لازم آئیگی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزو کے جو ان کے قطعی ہو چکی وہ بے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی تقابلاً واحد کا استعمال بغیر دس کے وہ قطعاً غلط ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشعار سے بغیرت کی تفسیر جو کہ ہے جس کا ذکر ابھی گذرا ہے وہ مختزل ہے کہ نزدیک محال نظر ہے یعنی مختزل کیلئے اسے اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے یعنی آپ بغیرت کی تفسیر ممکن انفکاک سے کی ہے۔ اب اس پر جواب دے دو سوال ہیں (۱) آپ کی مراد انفکاک سے منبجانبین ہے؟ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک کی تفسیر ہے؟ اگر آپ کہیں کہ پہلی مراد انفکاک سے انفکاک منبجانبین ہے تو چھوڑیں یا چھوڑیں انفکاک نہ ہو وہاں بغیرت نہ ہوتی چاہے جیسے عالم اور عناصر عالم کے مابین کا فاصلہ انفکاک درست اور فاصلہ صحت سے انفکاک محال ہے ورنہ تو مصالح کا عدم لازم آجیگا جو باطل ہے (۳) لا کلمتی، اسی طرح مختزل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محال سے انفکاک درست نہیں ہے (۴) لا کلمتی، تو جب آپ کے نزدیک بغیرت سے انفکاک منبجانبین مراد ہے تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں مغایرت نہ ہوتی چاہے حاکم عالم اور عناصر عالم میں اور عرض و محال میں بالاتفاق مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد بغیرت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو جائے تو یہ ایک جزو اور کل کے درمیان اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑیگی حالانکہ مابین آپ و مغایرت ثابت نہیں کرتے کیوں کہ کل بغیر جزو کے نہیں پایا جاتا مگر جزو تو بغیر کل کے پایا جاسکتا ہے، تو انفکاک ایک جانب سے ہو گیا اور اسی کو آپ سے مغایرت کیلئے کافی سمجھا ہے تو تین دونوں کو مغایرت کہو؟

ایسے ہی ذات بغیر صفات کے پائی جا سکتی ہے، مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاتیں گی تو جب جانب واحد سے انفکاک ہو گیا تو ذات و صفات میں مغایرت کیوں ثابت نہیں کرتے؟

وفاؤں، عزاء، استعلاء، بقاء، الوجود، الوجود، اس عبارت سے شارح اشارہ دیکھتے ہیں۔ یہ جواب پر مختزل کا اعتراض بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشعار سے کتابت و عبارت مراد بغیرت سے انفکاک منبجانبین واحد ہے اور ذات و صفات کو لیکر بغیرت مراد اسے کہتا ہے اسکی تو گنجائش ہے مگر جزو اور کل پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ غلط ہے اسلئے کہ جزو اور کل میں کوئی طرف سے بھی انفکاک نہیں ہے اسلئے کہ جیسے عشر بغیر ایک کے نہیں پایا جاسکتا، جیسا کہ ایک دوس کا جزو ہے بغیر دس کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا انفکاک جب کسی طرف سے بھی نہ ہو تو بغیرت ثابت نہ ہوئی۔ اس پر مختزل نے اعتراض کیا کہ تباریکہ تعالیٰ اللہ اللہ ہے میں کی تفصیل بھی غدار نے ذکر نہیں کی، ابھی اس مسئلہ پر تفصیل گفتگو کر رہا ہے میں۔ ناگفتار

تفسیر کا۔ مختزل کہہ رہے ہیں وادشہ و اعراض کا جواب علامہ فیاضی نے اس طرح دینے کے بعد بغیرت سے انفکاک منبجانبین ہے مگر پھر اس کے انفکاک میں فہم ہے خواہ انفکاک وجود میں ہو یا بغیرت میں تو انہی دونوں میں نہیں پڑے گا کیونکہ صفات بھی عالم سے منفک ہے وجود میں اور عالم عناصر سے منفک ہے بغیرت میں کیونکہ صفات

متوجہ نہیں ہے تو اللہ کا کہ من ارجا نہیں ہو گیا، لیے کی غصہ و جھڑپ سے متغلب ہے ورنہ وہ من و رجا ہی جسم سے متغلب ہے۔ اس لئے کہ کیا ہی کا تیز جسم بنا اور جسم کا تیز کوئلہ ہے لہذا یہ اللہ کا کہ من ارجا نہیں ہو گیا۔ اور یہی معجزہ کی تقریب تھی لہذا صانع اور ماعین نیز جسم اور جسمانی میں صفات ثابت ہو گئی۔

وَأَلْبَقَّتْ الْمَاءُ أَمْكَاتَ النَّحْلِ وَجاءَ دِكْرُ مَعْنَاهُ عِدَّةُ مَا لَمْ يَخْرُجْ وَلَمْ يَنْفَضْ وَأَنَّ كَانَ  
مَحَالًا وَالْعَاقِلَةُ قَدْ يَنْهَوْنَ عَنْ مَوْجُودٍ أَشْرَ بِطَبَقٍ بِالْأَرْهَانِ ثَبُوتِ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجَزْءِ مَعْرِ  
تُكُلِّ وَأَنَّ كَمَا يَمْتَنِعُ وَجُودُهُ بِغَيْرِهِ بِدُونِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْغَيْرِ بِدُونِ  
الْغَيْرِ أَزَلُّ وَجَدَ لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا مِنَ الْغَيْرِ وَالْحَقُّ أَنَّ وَجْهَ الْإِلَهِيَّةِ مَعْتَبَرٌ  
وَأَمْتَنَ الْإِلَهِيَّةُ حَيْثُ ظَهَرَ

**ترجمہ** اور لطیف کی تفسیر میں چونکہ کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے بغیر کائنات ممکن نہ ہوتا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ گہرا اتحاد (آخر فراموشی میں) یعنی تجویز العقل اور معنی تقدیر اگرچہ درجوں میں حال چوڑائی میں گہرا تو ہے اور عدم متعین ہر جہاں ہے موجود ہوتا ہے غبار سے بھی ثبوت جہاں کو جس کے ذریعہ قلب کا چاند ہے محض قلب کے ساتھ سورج کے پس کا وجود اور قلب کے عدم کے ساتھ سورج کا وجود اس میں سے ایک کا وجود بھی (یعنی جس کے متنازعہ ہے) یعنی کہ اگر ایک (یعنی جس کے) کیا جائے تو وہ اس میں سے ایک نہیں رہے گا اور اصل یہ ہے کہ وہ نصف اختلاف متعین ہے اور انوکھا کہ "متعین ہونا اس وقت تک ہے جب تک اس سے پہلے کہ اس جزیرت کو مضبوطی میں لیا جائے یہاں یہ بات درج نہیں رکھنے کے ضرورت اور اس کے معنی میں سات جزویں کو بیان کر رہا ہے۔

[illegible]

لیکن غیر صالح کے ہمارے تصور میں جو ہے اور وہ ایسا ہوتا ہے کہ عالم کے تصور ہمارے ذہن میں جو ہے اور صالح کا نہیں ہوتا۔ اگر عالم کے تصور میں صالح کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صالح عالم کے وجود پر رائل پیش کرنا افسانہ ہوتا۔ لہذا اگر اس کے اثبات پر رائل پیش کے جانے میں ابتدا عالم اور صالح کے درمیان اختلاف ثابت ہو گئی۔

سوال :- اگر جی ہاں ہے۔ تو جس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دیکھ کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد جس کو دلیل سے طلب کیا ہو سکتا ہے تو پھر واحد اور جس کو بھی بغیر دیکھ کے حاصل کیا جاسکے اس میں مغایرت کے کونسی نہیں ہو؟

جواب :- دیکھ میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دیکھ کے نہیں ہو سکتا، اور جس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہو سکتا کیونکہ میں اس واقعہ، صفت وغیرہ سے معنی دہ ایک مراد ہے جو جس میں سے ایک ہے اور جس دہ ایک بھی نہیں ہو سکتا۔

میں کا جڑ ہے لہذا اس میں جڑ ہے معنی میں کی جڑ اور رائل کے درمیان مغایرت نہیں اور عالم اور صالح کے درمیان مغایرت ہے۔

شمارہ نمائے میں کہ جواب دیا جائے گا۔ اس سے اگر تم جواب دے سکو تو میں نہیں اعتراض کرتا اور جواب دے سکتا ہے۔

لأنه نقول قد صار جو عدم المعاكزة بين الصفات بناءً على أنها لا يتصور عدمها لأنك نفسك  
أنت شيئاً مع القطع بأنك تصور وجود البعض كالعلم مثلاً يطب الشات البعض الآخر فكذلك انهم  
أحرر بعد هذا البعض مع أنها لا يستقيم في الخرض مع المحل ولو اعتبره صف الأضافة  
لزم عدم المعاكزة بين كل متضادين كالأخوين والأخوات والأخوة والمعلول بل بأن  
تعتبر لأن تعريضه من الأسماء الأضافة ولأنه يلائم بذلك

**توجہ دینا** اس لئے کہ جو کہیں گے کہ شاعروں نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے نہ کر کے جیسے اس بات پر کہ صفات کا عدم مقصور نہیں، ان کے اذلی ہو سکیں جو اس بات کے یقین ہو نہ؛ بلکہ وہ بعض کے وجود کا تصور کیا جا سکتا ہے جیسے مثلاً غریب و سحر و مری بعض کے اثبات کو غیب و کمالہ جیسے و یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشائخ (راشدہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ وجود و سحر و تغیر عرض و محض ہیں درست نہیں اور یہی دور اگر وضع اصناف کا اعتبار کیا جائے تو متضامین کے درمیان عدم مغایرت کو لازم آسکتا ہے اب اور مثلاً اور وہاں "اور یہ علت و معمول بلکہ دو غیروں کے درمیان اس لئے کہ غریب اسما اضافیہ کے لئے ہے حالانکہ اس کا کوئی تاثر نہیں ہے۔

**تشریح** شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تمہیں اعتراض وارد ہو جائے۔  
(د) اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترمیمی ہوگی کہ جو کہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفات باریکی میں ہیں مگر اہل سنی انہیں سب لے کر سب انہی میں تو ایک کا دوسرے سے الگ محال ہے۔ تو اگر غریبیت کی تفسیر کی جائے تو آیتے بیان کی ہے تو صفات کے دوسرے میان مختاریت لازم

انگریزوں و مشائخ کی تعمیر و ترقی کے خلاف ہے۔ روزِ فاریات اسلئے لازماً انگریزوں کو مٹا دینا صفتِ علم و صفتِ کلام سے ممکن ہے۔  
 اعتبار سے یہ منقبت ہے مگر علم کا شعور غیر کلام کے ہو سکتا ہے اور یہی تعبیر آپ نے جو بیت کی کہ میرے راہب انصاف  
 و وسوسہ کے بغیر درست ہو جائے تو یہاں درست ہے و انصاف و غیر کہہ رہا ہے۔ علامہ کو فاریات کی عذابیہ معنی ہے۔

۱۰۔ اگر کسی غیر مسلم نے کسی مسلمان کو دھوکا دیا تو اس کی ہر چیز میں مذہبیت نہ ہوگی جسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کا دھوکہ دینے والا نہیں ہے۔

اس وجہ سے کہ غلبہ کے باعث جیسے واحد میں اکثر کے اثر سے وہ اس اثر کے لیے تو میں اور قرآن  
لازم کی نسبت پہلی قرآن قیاس ہے نہ وہ دو متضاد یقین کے ہیں معانی میں نہ جو کچھ کہ ایک کا تصور پہلے درجہ کے  
ممكن جیسے ہے اور ان اور جو کافی اور جیسے علت و معلول کے ان کے و میں علیٰ انصاف ہے  
آپنا بعد تجھے میں اور جو میں کہ در میان اس طرح کے کشش کو تو میں میں سے ایک کا تصور دوسرے کے جوڑ کو طے  
اور ان دونوں کو متضاد یقین کہے ہیں جیسے باپ اور بیٹہ کو باپ کا تصور دوسرے کے تصور و عقل پر موقوف ہے  
و ایک بھائی کا بھائی تو نہیں جانتے تھے نقص کا تصور دوسرے بھائی کے عقل و تصور پر موقوف ہے اور جیسے  
علت و معلول کہ ان میں سے علت کا عقل و تصور غیر معلول کے اور معلول کا تصور علت کے بغیر ہو مگر یہ سب  
متضاد یقین کی مثالیں ہیں۔ بلکہ قرآن بھی متضاد یقین میں سے ہیں۔ لہذا اگر ایک چیز کا تصور بغیر دوسرے کے  
ممكن نہ ہو اگر اسے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بلکہ یقین کے درمیان اس طرح سے اگر عام معادرت ثابت  
کرونی گئی و اگر توحید یقین لازم نہ تھا۔

مخاریط ثابت ہوگی اور یہ بھی باطل ہے۔ درمستقلین میں عدم مغاریط ثابت ہوگی بلکہ غریب میں بھی عدم مغاریط ثابت ہوگی اور یہ بھی نظران سے ڈرا نہیں آسکتا۔ جواب، باطل ہے۔

فان قيل: لا يجوز ان يكون ما ذهبنا اليه لا هو عيب الخلق ولا عيب فيجب ان يكون  
عيبا هو عيب الله تعالى لا عيب في الخلق بالانبياء او في مواضع اخرى فان لم يجد عيبا في عيب  
الوجود لم يصح العمل والتعبد بعيب المعلوم فينبغي ان يكون قولنا ان الله ان كان عيبا  
قوله: لا ان كان عيبا في مواضع لا يوجب قوله: لا ان كان انسانا فانما ان عيبه في ان  
هذا استعانة في مثل النعمان والقادر بالنسبة الى الذات في مثل العبد والخالق

معدن انظار غیب و کمالی اجزاء الغیب المحمولى، کالواحد من العشرۃ و الولد موزین

## ترجمہ

ایسے گوارے ان کیا مانے کہ یہ کیوں یا کتر نہیں کہ ان دونوں سے رخصیت و غریب سے ہرگز سے ہو کہ حقائق میں بات نہیں معلوم کے اعتبار سے اور غریبات میں وجود کے اعتبار سے ہوا۔  
 نیز ام غریبات کا یہی مسخر ہے ان کے مہجورات کی طرف نسبت کرنے ہوئے، اسلئے کہ ان دونوں دونوں مجموعہ و مجموعہ کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ عمل صحیح ہو جائے اور اعتبار معلوم کے اعتبار سے جو ہے تاکہ عمل مفید ہو جیسے ہمارے قول انسان کا اپنے کے اندر انجمن ہمارے قول انسان جو کہ ہے کہ  
 یہ صحیح نہیں اور مخلوقات ہمارے قول انسان انسان کے ہو کہ یہ مفید نہیں۔ تو ہر جواب دینے کے لیے کہ یہ سب  
 صحیح ہو سکتی ہے عالم ادنیٰ و درجہ نعل میں نسبت کرتے ہوئے نہ ذات کی طرف نہ کہ علم و قدرت کے مثل میں  
 ہر دو اس بات کے کشف و کشف میں ہے نہ علم و قدرت کے کشف میں، اور نہ جزاء غیر عوالم میں جیسے حضور  
 میں سے ایک اور ذکر کا ہوا۔

## تشریح

صاحب موقت نے شاعر کے کلام تہجوزہ فقرہ کی ایک توجیہ پیش فرمائی ہے جس کا حاصل  
 یہ ہے کہ غریب کی تفسیر ہرگز نہ کی طرف سے اعراضات کی بھر مار ہے جس کا نظریہ شاید  
 کرتے چلا ہے ہیں، لہذا ان اعراضات سے بچنے کیلئے یوں کہنا چاہئے کہ شاعر کی مراد تو یہ ہے انصار  
 معلوم ہے اور فقرہ سے دونوں کو نہ راجع میں مقدر ہونا ہے جیسا کہ عمل کے مستند میں یہی طریقہ اختیار  
 کیا جا رہے ہیں، عمل کیلئے یہ اصول تسلیم ہے کہ موصوف اور محمول میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تباہی ضروری  
 ہے۔ اتحاد محض کی صورت میں عمل مفید نہ ہو گا، اور تباہی محض کی صورت میں محسوس نہیں ہوتا، ان دونوں صورتوں  
 در محمول دونوں کا معلوم ایک ہو مگر خارج میں در دونوں اور جو ایک ہو تو درست ہے۔ جیسے انسان  
 کاٹ جہاں میں درست ہے کیونکہ معلوم میں اتحاد ہے اور وجود در ذل کا ایک ہے کیونکہ کائنات و انسان  
 کا خارج میں ایک ہی وجود ہے، اور انسان خود محض درست نہیں کیونکہ وجود خارجی میں اتحاد نہیں  
 ہے اور انسان ان کے حاصل نہیں کیونکہ معلوم کا قیاس نہیں ہے۔ یہ حال غیر طرح موصوف اور  
 محمول کے مستند میں اتحاد وجود اور تباہی مفید ہو کر عمل کیلئے ضروری قرار دیا گیا ہے ایسے ہی صفات کے  
 مستند میں بھی ہو سکتا ہے، یہی صفات ہیں ذات، نسبت کیونکہ معلوم میں اتحاد ہے اور غریبات بھی نہیں  
 کیونکہ خارج میں دونوں کا وجود متحد ہے۔ تو یہ پیش نظر ہے کہ اگر اعراضات سے بچنا چاہیں تو  
 اگر مگر شارح ان کی اس توجیہ سے متفق نہیں بلکہ اس کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضور و انساپ  
 کی یہ توجیہ اس وقت درست ہوتی ہے جبکہ ہم ذات اور مشفقات سے بحث کرتے ہیں، عالم و قدر و غیرہ میں  
 محمول درست ہوتا ہے، اگرچہ وہاں منطقی ہو پائی ہو مگر کہا گیا جائے ہمارا موصوف محض مشفقات سے





ایمذ من المتکلمین سوائے جعفر بن حازم وقد خالف فی ذلک جمیع المعتزلة وعند ذلک من جهة ذاتهم وهذا لان المعتزلة اسم لجميع الافراد متداول لكل فرد مع اعادة لخصوصان الواحد غیر هذا النظم لانه من العشرة وان تكون العشرة بدوینہ لکذا یوکتان یدرب ذریعة لکافی البک غیر لیسها هذا کلامو لا یخفی ما فیہ۔

## ترجمہ

اور تیسرے میں ذکر کیا ہے کہ اوامد میں عشرہ اور بزرگ اس کا غیر ہوا ان اس میں سے ہے جس کا متناہی میں سے کوئی قابل نہیں علاوہ جعفر بن حازم کے اس میں سطح میں تمام معتزلے (اس کی) مخالفت کی ہے اور ان کے اس کی جمالات میں سے شہادت کیا ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد کا نام ہے جو اس سے ہر اس فرد کو جو اپنے الفاظ کے ساتھ محتاج ہے تو اگر وہ عشرہ کا غیر ہو تو واحد اپنے نفس کا غیر ہو چکا ہے کہ وہ ایک عشرہ میں سے ہے اور یہ بات لازم آئے گی کہ عشرہ غیر ایک کے پایا جائے اور اس سے ہی اگر بزرگ کا ہوا ہو کہ غیر ہو جائے یا محدود کا غیر ہو جائے گا۔ یہ ہے ان کا کام اور پوشیدہ نہیں ہے وہ ائمہ یا اس سے ہے۔

## تشریح

سبقت میں تشریح ہو چکی تھی انہوں نے اپنی کتاب تہذیبہ اذادہ میں اشارہ کی کہ کثرت کرنے والے کو فرمایا ہے کہ اجزائے غیر مجموعی میں کس کا غیر شمار نہیں ہوتے۔ لہذا الواحد من العشرہ میں عشرہ کا غیر ہوا چاہئے یہی وجہ ہے کہ ہر واحد میں عشرہ کو غیر عشرہ اور بزرگ کو غیر بزرگ متکلمین میں سے کسی سے نہیں کہہ سکتے علاوہ جعفر بن حازم متعلق کے جس میں وہ متفق ہے اس کے یوں کہنے پر تمام معتزلے اس کو مخالفت کی یہاں تک کہ انہوں نے اس کو اپنی قوم کے مذہب سے خارج کر دیا اور وہ اس کے قول کے باطن ہونے کی وجہ سے کہ اگر وہ عشرہ کو غیر عشرہ قرار دیا جائے تو نہ کہ عشرہ کہیں بھی خاص ہے اور نہ بزرگ کا واحد بھی تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ واحد واحد کا غیر ہے۔ ایسے ہی اگر بزرگ کے ہر واحد کو غیر بزرگ قرار دیا جائے تو یہ بات لازم ہوگی کہ ہر بزرگ غیر بزرگ ہے حالانکہ یہ مطلب وہ فلاسفہ ان کے کہنے کا یہ ہوا کہ تیس اجزاء غیر مجموعی ہوا اور لا غیر ہوا ان سے وہ صفات بھی الہود لا غیر ایسے ہی درست ہے اور اگر حق میں ہے مگر شریعت اس پر بھی غیر فرمائی اور کہا کہ فی مافیہ یعنی اس قدر ہر کی حامی الہی نظر ہو شہد نہیں ہے کیونکہ اصول ہے فی مافیہ یا اگر اراحد من العشرہ کو غیر عشرہ بنا دیا جائے تو یہ بات لازم ہوگی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ہر کوئی غیر کسی چیز کے خارجی ہے اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس میں سے ہر ہر جز کے بھی متناہی ہوگی یہاں تک کہ بزرگی لازم آئے کہ وہ واحد قرار دیا جائے مثلاً برائی اور خوشی میں متناہی ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت برائی کے ہر جز کا غیر نہ ہو۔

**تنبیہ:** - کان نکلوانے کی تمام قسموں میں عبارت اسی طرح ہے اور یہ بتقدیر لازم جہاں پر غلط ہے اس بارے میں ہوں گے لازم ان یوجد النفس سبب و منہ۔

**تنبیہ:** - شارح نے لاہور و لاہور کی ساری توضیحات کی دھجیاں بکھر دیں تو آخر شارح کیا فرمایا چاہتے ہیں؟ تو شارح کا خیال ماقبل میں گذر چکا ہے غلاوتی ان یقال المشغیل فکذا ذوات قد جہت لا ذوات وصفات۔

**تنبیہ:** - صفات باری کا مسئلہ بہت ہی نازک ہے اور اس میں قرأت کر رہے ہیں کئی تفاسیر گذر چکی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے شرح میزان العظام میں صفات کو عین ذات قرار دیا تو شاید انھوں نے بھی زائد علی الذات کہنے کو ممانی تو حید سمجھا۔ دوسری مسئلہ کا مسئلہ ہے اور بعض صوفیاء بھی جو تو مبدیہ استغراقی کی وجہ سے عینیت کے قائل ہوئے مگر کامل عورہ جو حق اور شیخ کے جد دی اربانی استیجاب۔ معلوم ہوتا ہے جو اہلسنت و اجماعت کا مسلک ہے در عقائد کے مختلف ہوتے کی وجہ سے انکو زائد علی الذات قرار دینا نہ وہ خود غلطی کے اعتبار سے زائد کیا ہو، پھر وہ لوازم بہت ہو مہرہ یعنی اثبات ہوں ان کے اثبات کیلئے کسی ملت کی احتیاج نہیں ہوتی اور نہ لازم کا لازم سے انکار کا درست ہوتا اور نہ دونوں کو مفہوم ایک ہوتا۔ لہذا ہی لاہور و لاہور پر اعتراض اس طرح ہو گا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اوصاف علیہ اور صفات نہ نزار و متفک نہیں ہوں، اور صفات تحقیق میں کہ ثابت ہو جائیں بلکہ صادر ہیں جس کے لئے نہ حدوث ہو گا اور نہ بالکلیہ مثل ذات کے اسیل انتقال ہو گا البتہ حقیق سے مہر ہو گی کیونکہ لوازم بہت کا یہی نہ صبیہ جیسے شفاعین سورج سے مدد نہیں جس میں آفتاب کا کوئی اختیار نہیں ہے تحقیق ذات میں انتقال ہے و تحقیق صفات میں انتقال نہیں ہے اور اس کو اعتبار و اعتبار سے بھی تعبیر نہیں کیا جاسکتا تو اس تقریر سے صفات کا ثبوت ہوا اور تو حید بھی برقرار رہی۔ تاہم وہ مدبر فائدہ من سرائق الاقدام۔ (مبدہ جو یوسف ناؤ کوہ الزمور و زکریا)

وہی صفت الازلیۃ العلم وہی صفت الازلیۃ تکلیف العلم ذوات عند لغتہا بہا و القدرة وہی صفت الازلیۃ فو شرف المقدورات عند تعلقاتہا بہا و الحیوۃ وہی صفت الازلیۃ توجب صفت العلم بالقوۃ و علی حصۃ الشدۃ۔

**ترجمہ:** اور وہ حسی و کلی صفت الازلیہ علم ہے اور یہی صفت زید ہے کہ معلومات تکلیف ہو جاتے ہیں اس صفت کا تعلق ہوتا ہے وقت معلومات کے ساتھ اور قدرت ہے اور یہ

ایسی صفت زید ہے جو قدرت میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے متعلق ہو چکے وقت میں

عقائد کے ساتھ اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو صحت علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

## تشریح

ما قبلات میں ولادت ازلیہ اور اجزاء حق کا مرجع درجی صفات ازلیہ ہے۔ اب تک قدرت انا معبود ہو کر شرفی کی بہت سی صفات ہیں، باتن مخفی تھیں کر رہے ہیں کہ وہ صفات کون کون سی ہیں اور صفات کی تفصیل سے قبل یہ بات ذہن نشین رکھنے کو صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتیہ (۲) صفات افعال۔ مارتد یہ کہ نزدیک صفات ذاتیہ آٹھ ہیں، علم، قدرت، سمیع، بصر، ارادہ، بخوش، حیوۃ، کلام۔ اور ان کے علاوہ صفات افعال ہیں۔

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ کون کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ ارادہ صفت مستقر ہے جس میں بہت سی صفات اضافیہ ہیں، مثلاً جب ارادہ کا خلق خلق اور رزق اور غیر کے ساتھ ہوتا ہے تو اسی مناسبت سے تخلیق یا رزق وغیرہ صفات بروئے وجود آتی ہیں اور ارتد یہ کہ صفت کون کو ایک مستقل صفت ملنے میں اور کچھ ہیں کہ اس بہت سی شائیں اور نعمات میں مثلاً قرین، مقبور، احیاء، امانہ وغیرہ۔ گنا سبائی تفصیل۔

علم کی تعریف :- علم اس صفت ازلیہ کا نام ہے کہ جو قوت اس کے ساتھ معلومات متعلق ہوں تو وہ معلوم متکشف ہو جائیں اور مکمل طور سے واضح ہو جائیں۔

سوال :- اگر اللہ تعالیٰ کو ازلی ہی سے یہ بات معلوم ہو کہ زید گھر میں ہے تو یہ ثابت واقع ہے کہ نیکو ازلی میں زید موجود نہ تھا لہذا گھر میں موجود اور نہ موجود ہو نیکو کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ سوال تو اب وجود زید کے وقت کا ہے کہ زید گھر میں ہے ؟

اور اللہ تعالیٰ کو ازلی میں اس بات کا علم تھا کہ زید مسکند خلد الدان تو جب زمانہ موجودہ میں زید داخل و برپا تو سید خلق کا علم داخل میں تبدیل ہو گیا یعنی جو علم ازلی میں مستقبل سے متعلق تھا وہ حال میں حال سے متعلق ہو گیا لہذا علم حلی میں تغیر واقع ہوا اور یہ شان خداوندی کے منافی ہے ؟

جواب :- معلومات کے ساتھ علم کا خلق و در طرح کا ہوتا ہے (۱) وہ علم جو ازلی میں مجرد ممکنات و ممکنات سب سے متعلق ہوتا ہے یہ تو قدیم ہے اور یہ علم مستقبل کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی یہ علم حیات کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ محدث زمانہ مستقبل میں معرض ظهور میں آئے گا (۲) علم کے وہ تعلقات جو متحد اور رزق بروزید اور خوالی اشیاء کے ساتھ ہوئے ہیں یعنی جب کوئی چیز پیدا ہوتی ہے تو اس متحدہ سے بھی علم کا ایک خلق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں سے قسم اولیٰ قدیم اور ازلی ہے اور قسم ثانی حادث اور غیر ازلی ہے۔ چنانچہ سید علی زید کا علم اللہ تعالیٰ کو ازلی ہی سے ہے اور جب زید داخل ہو گیا تو یہ سید خلق والا علم حال سے متعلق ہو گیا کہ داخل ہے اور جب خارج ہو گیا تو اب وہی علم سید خلق زمانہ ماضی سے متعلق ہو گیا تو علم سید خلق ازلی اور قدیم سے اور آخر کے دونوں حادث ہیں۔ اب غویان بھی دہر کر لینا چاہیے کہ حرکت کے دونوں ملکوں میں جو بظاہر



کہ بعض اوقات میں حدود و مقدرات پر باری تعالیٰ قادر نہ تھا جبکہ یہ بات بھی علی الجور ہے جو شانِ خداوندی کے منافی ہے۔ اور جو حضرات کو تینہ کے قائل تھے ان میں دو جماعتیں ہو گئیں۔

بعض کو کہتے ہیں کہ قدیم ہے کو تو ازل ہی میں باری تعالیٰ کی قدرت اس چیز سے متعلق ہے کہ فلاں چیز فلاں محسوس وقت میں مسطور وجود پر ابھری جائے وہ محسوس وقت آجائے ہے تو وہ چیز محسوس وجود میں آجائی ہے لہذا معلوم ہوا کہ تعلق قدرت مع المقدرات قدیم ہے۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ہمیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یعنی قدرت مقدرات سے اس وقت متعلق ہوتی ہے جب اس شئی کو محسوس وجود میں لانا ہو تا ہے اور یہی بات عندہ تعلق پہلے سے بھی سمجھ میں آتی ہے نیز اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ شاعرِ عالم کا مختار یہی آخری قول ہے۔

والجواب انہ۔ حیات صفات باری میرا ہے ایک ہے جس کی تخریفات یہ ہے کہ اس صفت اولیہ کا نام ہے جس سے علم اور کس کی صحت ہوتی ہے یعنی جس میں یہ ہوگی تو محسوس ہوگا کہ وہاں علم اور قدرت ہو۔ قدرت کو والقوۃ بخ۔ تو تھی مجھ صفات باری کے ہے۔ اس کے متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یہ قدرت کے ہم معنی اور اس کا مراد ہے۔ جب یہ قدرت کا مراد ہے تو خواہ مخواہ اس کو بول کر کیا گیا؟ اس لئے ذکر کیا کہ یہ بات آپ کے علم میں آجائے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اور عدم تذکرہ کی صہرت میں یہ بات واضح ہوئی انجی یہ طبعان باقی رہے لگا کہ جب یہ ذات ہی مثلا استقامت اور دونوں کے ساتھ کیوں نہیں ذکر کیا گیا یعنی وہ قدرت والقوۃ کہہ دیا جاتا؟ قوت کو نہ کر کر لیا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ذات باری کے لئے الغوی کا استعمال صحیح ہے۔

وَلَسَمَاءٌ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالْمُسَمَّوَاتِ وَالْبَهْوِ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالْمَبْهُوَاتِ فَتَدْرُسُ بِهِيَ الْأَدْرَاكَ تَامًا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالنَّوْمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأْشِيرِ حَاسِنَةٍ وَوَصُولِ هَوَاةٍ وَلَا يُلْزِمُ مَنْ قَدِمَ مَعَهَا قِدَامُ الْمَسْمُوعَاتِ وَالْمَبْهُوَاتِ كَمَا لَا يُلْزِمُ مَنْ قَدِمَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ قَدَمُ الْمَعْدُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ لَا تَهْأُلُهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا اتِّعْلَاقَاتٌ بِالْعَوَادِثِ۔

### ترجمہ

اور حق ہے وہ ایسی صفت ہے جو سموات کے ساتھ تعلق ہوتی ہے۔ اور خبر ہے اور یہ بھی صفت ہے جو مہرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے میں ان کا درسموات و مہرات کا ان دونوں کے ذریعہ (صحیح دہر کے) اور ایک نام کے ساتھ اور ایک کر لیا جاتا ہے تعلق اور توہم کے طریق پر نہیں اور کسی حادث کے متاثر ہو سکے اور جو کچھ کے طریق پر اور ان دونوں کے (صحیح دہر کے) قدیم ہونے سے سموات و مہرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معدومات اور

معدودات کا تو ہم مولایم نہیں آگیا ہے۔ یہ صفات تدبیر میں جن کیسے نہ ہوں کیسے نہ لفظات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔  
**تشریح** اس میں اور بہت کچھ بھی صفات باری تعالیٰ میں سے ہیں۔ سن و خلق سموعات سے اور بھوکا ہونا

سے جو کہ اندر جس وقت ان دونوں صفات کا تحقق اپنے اپنے منصفیات سے ہوتا ہے تو  
 ان صفات کے ذریعہ ان منصفیات کا مکمل اور بڑے جھپٹے سے ادراک کر لیا جاتا ہے۔ اور باور ہوتا جائے  
 کہ ایک ادراک بذریعہ علم ہوتا ہے تو صحیح و لغیر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہاں رنگ علمی کے بعد کہ ادراک  
 ہے اور اس کا منہ پر علم کے ذریعہ ادراک سے متاثر ہوتا ہے۔

**لا عقل سبیل الخلیل**۔ تحقیق کی تعریف ہے۔ ان امور قول کا ادراک کرنا جو خیال سے باہر ہیں وہ عقل میں درج نہیں  
 کی تعریف گذر چکی۔ مثلاً کسی کو ایک مرتبہ دیکھ لیا یا کوئی آواز ایک مرتبہ سنی تو ان دونوں میں کسی ایک خاص  
 شکل اور صورت نہ سمجھتا ہے بلکہ جانتا ہے اور جب کبھی دوبارہ ذریعہ کی تکرار ہوتی ہے تو وہ ان کے سامنے  
 آتی ہے یہ کائنات میں آتی ہے تو آواز کی شکل خود سے تصور ہوتا ہے اس کو کبھی سمجھتا ہے اور دیکھتا ہے اس کا نام  
 عقل ہے اور عقل کے ذریعہ جو ادراک کیا جاتا ہے وہ برابر مست صحیح اور لغیر کے ذریعہ ادراک سے کم درجہ رکھتا  
 ہے کیونکہ ادراک عقل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے اور ادراک عقل اور لغیر میں براہ راست ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے  
 ہیں کہ مثال میں زیادہ کی صورت اور دو آواز جب پہلی مرتبہ سامنے آتی عقلی نوعیت پر ادراک عقلی اور لغیر ہی سے  
 اس لیے یہ افضل اور قوی ہے ادراک عقلی سے۔

تو ہم اس کی تعریف یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ حافی جزئیات ہوتے ہیں جو درجہ میں بہت زیادہ ایسے  
 معانی جزئیہ کے ادراک کا نام تو نہیں ہے۔ مثلاً بڑا ایک محسوس شیء ہے اس میں معانی جزئیہ جو درجہ میں مثلاً علم  
 اور شعور کا جو وہ ان معانی کا ادراک وہ ہے کیا جاتا ہے صحیح و لغیر سے نہیں کیا جاسکتا۔ کتاب ہے کہ تو ہم  
 کا ادراک اور ایک عقلی اور لغیر ہی سے نیچے اور لغیر ہے۔

**مفہوم**۔ عقل اور تو ہم کی توضیح کے بعد عبارت کا مفہوم سمجھئے۔ درحقیقت لفظ عقلی عقلی و لغیر ہی سے  
 اور ان کا نام بھی نہیں ہے۔ لہذا مطلب یہ ہو گا کہ باری تعالیٰ مہرات اور حوانات کا ادراک بذریعہ مع اور  
 بعد کرتے ہیں عقل اور تو ہم کے ذریعہ ان دونوں کا ادراک نہیں کیا جاسکتا بلکہ باری تعالیٰ نہیں کرتے بلکہ خود ان  
 دونوں کا مقام صحیح اور لغیر کے مقابل میں عقلی اور لغیر ہے۔ حکماء تعقیدت الان۔

ولا علی طریق نادر حساس و دھنوں ہوا۔ معنی کا خیال ہے کہ جس طریقہ سے ہم حسوسات اور مہرات کا  
 ادراک کرتے ہیں بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعہ ہی۔ ہم انہما کو دیکھتے اور سنتے ہیں یعنی اسی  
 طریق پر انہما تعالیٰ بھی سموعات کا ادراک بذریعہ حواس اور مہرات کا ادراک بذریعہ لہجہ کرتے ہیں۔ گویا مہرات  
 و سموعات کے ادراک کیلئے معنی نادر حواس کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے بھی اسی طریقہ  
 سے محسوسات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جب کوئی آواز نہیں سے ملتا تو اس سے کہہ دیتے ہیں تو اسے پہلے تو اسے



وَلَا تَكُنْ وَلَا مَغْنُوبٌ وَمَعْنَى زَادَتْهُ فَعَلَتْ غَيْرَ مَا عَزَا مِنْ بَابِ تَبَيَّنَ وَكَذَلِكَ أَمْرٌ كُلُّ مَنْقُذٍ  
بِالْإِسْمَانِ وَكَسْرُ الْوَاوِ اجَابَتْ وَنُوشَ الْوَاوُ فَعَلَتْ

## ترجمہ

اور زود ہو شیت ہے اور یہ دریاں قدرت ہیں لازماً ہیں ان کے اندر اسی صفت سے  
جو مقدر میں تھا اسے کسی ایک کو تخلیق کو اور اب کرتے ہیں اور ان کے ساتھ اوقات میں  
سے کسی وقت میں حال کی بہ نسبت قدرت کی نسبت برابر ہو نیکی اور جو اور علم کا تعلق ہو نیکی اور جو  
کے ساتھ ہو کر ان میں تغیر میں جو نہ کر کی گئی ہے نتیجہ ہے۔ زور سے کی ان دونوں پر تو کہنے ہیں کہ مشیت  
قدر ہے اور زیادہ حادث ہے ہوا اور حقیقی کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان دونوں پر جو کہتے ہیں کہ  
الطافی کی کے زور کرنے کے معنی اپنے نفس کو یہ ہیں کہ وہ نہیں اور نہ بھولے و ما اور نہ مغلوب ہے۔ اور  
اس کے زور کرنے کے معنی اپنے غور کے نفس کے یہ ہیں کہ وہ نہیں کا اور ہے یہ کہتے ہو سکتے ہیں حال فکر رکھتے  
انسان اور تمام واقعات کو کھنڈر کر رہا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا دھوا ہو جاتا۔

## تشریح

یہ دریاں تار و پود ہیں کہنا مشیت کی۔  
تعلیق :- زائد و اوقات میں اس بات کی قدرت ہوتی ہے کہ وہ وہ چیز وہاں سے بنے  
چننے اختیار کرے اور جس پر چاہے اپنی قدرت چلائے مشدود چاہے کو کوئی چیز بنائے اور نہ چاہے تو نہ  
بنائے وہ تو اس پر ہوتا کہ قدرت ہوتی ہے مگر جب مند جو صفت دو تو اس مقدر و اس میں سے کسی  
ایک مقدر کو بعض مخصوص اوقات میں کر نیکی اختیار کرے اور ایک مقدر پر اپنی قدرت دکھائے  
تو اسی کا نام ہے ارادہ اور مشیت۔ تو تعریف فقیر الفاظ میں یوں کہہ دیجئے صفت ارادہ اس صفت  
کا نام ہے تو زائد وہ اس ہوتی ہے اور وہ مقدر میں سے کسی کو مخصوص اوقات میں معرض وجود میں آئے  
کا فیصلہ کرتی ہے جب کہ اس صفت کو وہ تو اس مقدر پر برابر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے  
ساتھ علم کا تعلق و وقوع مقدر کے بعد ہوتا ہے یعنی جب وہ چیز ارادہ کے تحت اگر موجود ہو جاتی ہے تو  
اب علم کا تعلق اس کو ہوتا ہے ہوتا ہے۔

یہ ہوتی ارادہ کی تعریف۔ اس تعریف سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں پہلی تو یہ کہ ارادہ اور قدرت  
در پلیدہ صفتیں ہیں۔ قدرت کا تعلق جملہ مقدرات کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ وقوع کے درجہ  
میں ہو یا وقوع کے مگر ارادہ کا تعلق ان میں سے کسی ایک ہی کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں  
مکمل الگ چیز ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ارادہ علم پہلے ہوتا ہے اور علم ارادہ کے تابع ہوتا ہے یعنی جب مراد کا وقوع ہو  
ہے تب علم کا تحقق ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ علم مراد در مقدر مریض کی تقویٰ مراد میں کے مطابق



ہوتا ہے یا پھر اگر جس کیفیت پر مستحکم موجود ہو اگر علم و سیاستیں ہوگا تو اسکو علم کہنا صحیح نہیں۔ وہ تو جہاں ہے اسطرح سے نہ تو فریخ مراد کے بعد ہی ہوگا۔ خلافت یہ ہے کہ کسی مقدور کی حقیقت کا علم ارادہ کے بعد ہی ہوگا۔ کیونکہ درین صورت معدوم کی ایک تصویر اور اس کی حرکات سے یعنی شئی معدوم کو ارادہ نے اگر ارادہ کے مطابق کر دیا تو یہ علم ہوگا نہ جہل ہے۔ آئیں کیا لگا کہ علم ارادہ کے بعد ہوگا اور تو فوراً کے بعد ہوگا اور اس میں تفصیل ہے جس کو نیز میں اسطرح سے بیان کیا گیا ہے۔

**نوٹ** صاحب ہذا نے ارادہ و مشیت کی مذکورہ تعریف کے متعلق فرمایا کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے۔ وہ ارادہ جو ذات باری کی صفت ہے اس کی تعریف نہیں ہاں اگر نبات میں ایک لفظ کا اضافہ کر کے عبارت "عن صفة ازلیہ" کہہ دیا جائے تو مصدقہ باری کی تعریف بن جائے گی اور سابقہ نے انشیت کو ماقبل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہاں ترک کر دیا کہ پہلے ایک دو جگہ آچکا ہے تو وہاں ذکر کر کے کی کیا ضرورت۔

و فیما ذکر تہذیب علی الدہ الا - - - ذکر فعل ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور مذکر سے یہ چیزیں مراد ہیں ارادہ اور مشیت کا مراد ہونا۔

**انکی تعریف** - بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشیت مجاہد شئی سے مطلقاً متعلق ہوتی ہے اور ارادہ مخصوص وقت میں اس سے متعلق ہوتا ہے۔ درود وقت وہ ہوتا ہے جبکہ مقدور کا وجود ہوتا ہے اور ان کا کہنا سے مشیت قدیم ہے۔ ارادہ حادث ہے کیونکہ ارادہ مقدور سے مخصوص وقت میں متعلق ہوتا ہے جب وہ مخصوص وقت ماضی ہے تو ارادہ بھی ماضی ہوتا ہے۔ ارادہ کے حادث ہونے کے بعد وجود یہ فرقہ میں کا نام کرنا ہے ارادہ کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرنا ہے۔ شارح اس فرقے کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں ماقبل میں ذکر کی گئی تھیں یعنی ارادہ و مشیت کا تراویق اور تعریف انھیں چیزوں سے ان کے خیالات کی تردید کی طرف اشارہ ملتا ہے اور اس طریق پر کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ارادہ اور مشیت دونوں متراویق ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشیت قدیم ہے لہذا ارادہ بھی قدیم ہوگا اگر اس کو قدیم نہ مانا جائیگا تو تراویق باقی نہیں رہے گا۔

و علیٰ من ذہب الذہب جماعت معتزلہ میں سے ایک شخص حسین بخاری نے ارادہ کی تعریف کرتے ہوئے مندرجہ ذیل فرمایا ہے۔

کہ اگر اس صفت کا ملحق خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے معنی یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ کوئی فعل کسی کے دباؤ میں آکر نہیں کرنا بھول کر بھی اس کام کو انجام نہیں دیتا اور مغلوب ہو کر بھی انجام نہیں دیتا بلکہ اپنے ارادہ سے کرتا ہے اس صورت ارادہ کی تعریف اور اس کا معنی عہدی ہیں یعنی عہدہ اگر وہ اللہ و اللہ سبحانہ و عدم خلد علیہ تعالیٰ کا ارادہ ہے

اور گرا اور کا تعلق بندوبست کے افعال سے ہوا یعنی یہ منہ ہو کر شرعی افعال بندوبست کے افعال کو ارادہ کرتا ہے تو اس وقت ارادہ طے کے معنی میں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ بندوبست کو حکم دیتا ہے۔  
 ثانیاً اس خیال کی تردید کی اور فرمایا کہ دیکھو ارادہ و مشیت اور امر ایک چیز نہیں ہو سکتی بلکہ یہ بات اپنی جگہ سلم ہے کہ شرعی افعال کے تمام انساؤں کو ایمان اور فرائض شرعیہ کے واسطے کا حکم دیا ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان لوگ نافرمان و رافضی ہیں تو مسئلہ یہ ہو کہ صرف امر ہے مگر یہ کہ امر اللہ تعالیٰ چاہے تو تمام لوگ مومن کامل ہوتے تو گراؤ اور گراؤ کے معنی میں یہاں جسے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تمام انساؤں کے ایمان کا ارادہ کیا مگر شرعی افعال کے ارادہ کے باوجود ایمان نہیں اسے لہذا اللہ تعالیٰ کا محض لازم آئیگا جس ثابت ہو کہ مشیت و ارادہ دو امر و دونوں چیزیں ہیں۔ قابل تامل ہے۔

وَالْفَقْرُ وَالْخَلْقُ عِبَارَاتَانِ عَنْ صِفَةِ اَزْمَتِي تَسْمَعُ بِالْمَكُونِ قَدْ سَمِعُوا بِحَقِيقَةٍ  
 وَيَعْنِيَانِ عَنِ لَفْظِ الْخَلْقِ تَشْبُوَحُ اسْتِعْمَالِ فِي الْمَخْلُوقِ۔

**ترجمہ** اور نقل و تحقیق ملاحظہ کریں ایک صفت ازب سے جس کا نام مکنون ہے اور اس کا تحقیق غریب  
 آ رہی ہے وہ صفت کے لفظ فقیر سے عدول کیا اسکے استعمال کے شائع ہو سکی وجہ  
 سے مخلوق کے اندر۔

**تشریح** یہ دونوں بھی بکلام صفت پر کی گئی ہیں۔ ان کے متعلق تفصیلی بحث آگے آ رہی ہے جہاں  
 اس کے جمیع اجزاء پر بحث کی گئی ہے مگر تاہم وہ بتایا مستحکم کر دیجئے۔  
 اول یہ کہ یہ دونوں صفت بھی ایسی صفت تالی ہیں جس کا نام مکنون ہے یعنی یہ مکنون کی  
 شائیں ہیں۔ وہ یہی بات یہ ہے کہ یہاں عبارت میں دو لفظ ہیں فعل اور تحقیق یہ لفظ کا تعلق مجرور  
 سے اور دو لفظ مرفوعہ سے جو باب تفعیل کا مصدر ہے تو مناسب یہ تھا کہ دو لفظ بھی تالی مجرور  
 ہی سے ہوتے یعنی خلق مقول کیا جاتا اسکو مجرور تحقیق کو مکنون کی تالی ہے اس میں معلومت  
 یہ ہے کہ لفظ خلق کا استعمال غلو کے معنی میں کیا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کے لئے دو لفظ یہ مناسب تھا  
 اور یہ ہے خلق کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۔ اس تشریح سے تالی میں مخصوص صریحہ تالی ان مثل الخلق والتصور والعزیز  
 والاحیاء والاموات وغیرہ صفت اس کے لفظ اللہ تعالیٰ کل معارف اور صفات حقیقیہ ازلیہ  
 قائمہ بالذات مکنون کی لکھا ہے اور علم الاسرار من انہ الصفات و صفات لا افعال۔

## ترجمہ

اور ترزین یہ ایک مخصوص گون ہے اس کی تصریح فردی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کر تخلیق، در تصور اور ترزین اور حمار اور بات وغیرہ کے متبادلات میں سے جو شریعت کی جانب سے ہیں انہیں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جو ان کی ہے، ذات باری کے ساتھ قائم ہے جو کہ گون ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ شریعی نے گمان کیا ہے کہ یہ انشا کا ہے اور صفت افعال میں (نہ کہ صفات ذاتیہ)

## تشریح

ما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ گون کے سلسلہ میں اشعار اور باتریدہ کا اختلاف ہے باتریدہ یہ گون کہ مستقل صفت قرار دیتے ہیں اور اس کی بہت سی شائیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزین ولانت وغیرہ جبکہ اشعار کا نقطہ تکرار ہے کہ گون مستقل صفت نہیں ہے بلکہ مسلسل ارادہ ہے یہ جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی اعتبار سے ایک اور خلق پیدا ہوا ہے مثلاً اگر اردو ترزین کے ساتھ متعلق ہو گا تو ایک خاص انصاف یعنی ترزین متعلق ہو گی وغیرہ غالب اس مختصر سی بات کو مد نظر رکھ کر عبارت کا مقصد یہ سمجھئے۔ شاریع ترزین کے متعلق فرماتے ہیں کہ ایک مخصوص قسم کی گون ہے جس کا متعلق ترزین ہے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ترزین گون کی ایک نوع ہے۔

دوسری بات یہ بتلاتے ہیں کہ ترزین کا ذکر انفعالی کے تحت میں تھا آج ہے کہ یہ فعل ہی کا دوسرا نام گون ہے کہ تخلیق وغیرہ جس کی فروعات ہیں، تو ضمیمہ مذکور ہو جائے گا جو ترزین کو صفت قرار دے گا اس کا ایک خاص فصل ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق، ترزین، تصور اور حمار ولانت جتنی بھی صفات ہیں گون کی انشا ذاتیہ خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل گون ہے ایسی ہی یہ گون کی شائیں ہیں۔ نیز یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ گون ایک صفت متعینہ ہے جو زلی ہی سے ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس تقریر پر مذکور پرستہ کرنے کے لئے (کہ صفات مذکور گون کی فروعات ہیں) ترزین کو صفت قرار کیا گیا ہے۔

لا شکاً بدین معنی۔ یعنی اشعار نے جو بات کہی ہے کہ گون مستقل صفت نہیں ہے لہذا ترزین وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں ہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو ارادہ سے متعلق ہیں اور صفات افعال ہیں یہ بات اشعار کی درست نہیں ہے۔

تعلیل۔ ہر شاریع کے کام سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ وہ بھی باتریدہ کے حامی ہیں نہ ان کی بات نہیں ہے بلکہ وہ اس سلسلہ میں اشعار کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد صفت کے کلام کی شرح کرنا ہے۔ اصل گفتگو بعد میں کریں گے۔



وَالْكَلَامُ وَوَصْفُهُ أَزَلِيَّةٌ عَيْنُهَا بِالنَّظْمِ الْمُسْتَشْفَى بِالْفَرَاقِ إِنَّ الْمَرْكَبَ مِنَ الْوُجُوهِ  
وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلَامَ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يَحْدُثُ فِي نَفْسِهِ مَعْنَى شَيْءٍ نَحْنُ عَلَيْهِ بِالْعِبَادَةِ  
أَوَ الْتَفَكُّرِ أَوِ الْإِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ أَوْ قَدْ يَخْبِرُ الْإِنْسَانَ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْ بَلْ يَعْلَمُ  
خِلَافَهُ وَغَيْرَ الْإِرَادَةِ لِأَنَّ قَدْ يَأْمُرُ مَا لَا يَرِيدُ كَمَنْ أَمَرَ عِيَالَهُ فَصَدَّ إِلَى الظَّهَارِ  
عَصِيَانَهُ وَقَدْ عَمَّ امْتِنَانُهُ لَهَا وَأَمَرَ وَنَسِيَ هَذَا كَلَامًا فَضِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ الْمَسْجُودُ  
الْأَخْلَطُ بِقَوْلِهِ لَمَّا سَمِعَ أَنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَاقِ وَأَنَّ : جَعَلَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْفَوَاقِ لِأَنَّهُ  
وَقَالَ عَمَّا : لَفِي : وَرَفَعَتْ فِي فَهْمِهِ مَقَالَةً وَكَثِيرًا مَا تَقُولُ لِصَلْبِهِ أَنْ فِي نَفْسِهِ  
كَلَامًا أَرِيدُ أَنْ أَذْكَرَ لَا ت

## ترجمہ

اور کلام ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جسکو اس نظم سے تعبیر کیا جائے جو قرآن کے نام سے مومن  
ہے جو حروف سے مرکب ہے اور جو اسے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر  
دیتا ہے اپنے نفس میں ایک معنی بناتا ہے پھر اس معنی کے اور عبارت با کلمات یا اشارہ کے ذریعہ دلالت کرتا ہے  
اور ہر کلام ہم کا خبر ہے اس لئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو  
جانتا ہے اور مادہ کا خبر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا جیسے وہ  
شخص جو حکم کرے اپنے فہم کو کسی انسانی کو ظاہر کرے کہ ارادے سے اور غلام کی نافرمانی کو ظاہر کرے  
اور اس سے اپنے ارادہ کی اور نام رکھا جائے اس کا کلام نفسی جیسا کہ اظہل نے اپنے اس قول سے اسکی جانب  
اشارہ کی ہے۔ شعری کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے۔  
اور غریب حضرت عمرؓ نے کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا، اور یہاں وہاں آپ اپنے ساتھی سے  
کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے اس کو آپ کے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

## تشریح

یہاں سے معنی صفت کلام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، مگر مناسب سمجھا ہوں کہ کچھ باتیں عرض  
کیا کر دوں میں سے مطلب بآسانی سمجھ میں آسکے۔

ہام حالات میں انسان کے ذہن میں بہت سی باتیں آتی رہتی ہیں مثلاً کسی مقدمہ میں پیشی سے پہلے دیکھا  
اور یہ مشورہ دینے میں اور نہ میں انہیں ٹھہراتے ہیں کہ اگر محال ہے یوں کہا تو اس کا جواب یہ دونوں کا اور  
اگر یوں کہا تو یوں کہوں گا۔ دیکھ کر آپ میں آگے کے دربر و بحث شروع ہوتی ہے تو پہلے سے سوچتی ہوئی  
انہیں عبارت اور زبان کے ذریعہ ادا کرنے لگتی ہیں۔

جب اتنی بات سمجھ میں آگئی تو آپ مجھے کہ پہلے سے سوچتا ہوں انہیں کلام نفسی کہلاتا ہے اور جو تب  
تعبیر جو کلام زبان سے ادا کیا جا رہا ہے وہ کلام لفظی ہے۔ اب بحث کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائیگا

روح نفسی بادیا تعالیٰ کا ہے وہ جب نہ کلام نفسی اور نہ تعالیٰ کی صفت ہوگی تو یہ قدیم ہی ہوگی اور جب اس کلام الہی کی تفسیر نہ آجائے آپ کے سامنے عبادات اور کتابات کی شکل میں نہ آجی تو یہ کام غافل سے جوہر و نعت اور غفلت سے نفوس سے مراد ہے یہ کلام عقلی حادث ہے، عقل کی سمجھ میں کلام نفسی کی حقیقت نہ آتی، میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا ذکر کر دیا، خود وہ کلام عقلی ہے نہ کہ جوئے جسکو غفلت سے حادث کیا، بات زبانی چاہئے کہ عقول کے دعوئی کے درجہ ہیں۔ اول کلام نفسی کوئی چیز نہیں ہے۔ دوسرے کلام عقلی حادث ہے اور الہی دلوں جوہر عقلی نزارع ہیں۔ مزید غفلت بھی آتا ہے۔ بعض علماء نے برتاہر جہالت کلام عقلی کو بھی قدیم کہہ دیا۔ (ابو جہری غفلت ہے)

تجربہ بات نہیں کہ جو کچھ تو شاعر کے کلام کو ماحصل یہ ہے کہ کلام ایک ادبی صفت ہے جس میں تعبیر اور  
تجلیاتی قرآن اربعہ کی ہے جو ہر ذہن کے لئے مشکل اور نئے موضوعات پر تعبیر اور تجلیات  
اور تفسیر کے قرآن کے موضوعہ لغات کے ذریعہ کی گئی ہے۔ اس سے بہت مضبوطی اور وسعت ہے  
اور میرے اور میرا قرآن اور میرے اور میرے میں عجیب اور معتبر کافرن ہے کہ جو کتب و کلام میں  
پاکسی چیز ہے کہ کلام اور ہر ماہیہ تو دل اور نفس میں ایک خاص معنی اور غنوم پیدا ہوا ہے اور میرے  
کہ نام کلام نفسی ہے اور اسی مفہوم کو بھی عبارت میں پہنچا زبان سے بولنا اور تعبیر کیا ہوا ہے۔ یہی کلام اور  
دفع کیا جا تا ہے وغیرہ۔ قرآن کلام جو شکل عبارت و اشارات اور کتابت میں کیا ہوا ہے۔ اس کلام  
لفظی کہا جا تا ہے اور جو مفہوم اور کلام جو بہت امر و معنی وغیرہ ذہن میں آتا ہے وہ کلام نفسی ہے کلام عقلی  
ماوٹ ہے اور کلام نفسی قدر ہے۔

تو یہاں آتا کہ ان کو کلام کا حکم دینا یہ کلام ہے مگر ارادہ کے خلاف ہے یعنی کلام تو کام کرنا ہے اور ارادہ یہ ہے کہ وہ کام کرے اور توگوں کے سامنے کسی کی نافرمانی کھل جائے پس ثابت ہوا کہ کلام اور ارادہ دو چیزیں ایک نہیں ہیں۔

کلیں یہی ہذا کلاماً تعلیاً اللہ۔ اے کاماشار میری وہی ہے جو بوقت ارادہ امر میں وہی وہی دلیا و دماغ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس عبارت سے شارح یہی کہنا چاہتے ہیں کہ یہی کلام تعلیٰ ہے۔ اس پر بعض حضرات کو شبہ پیدا ہوا کہ جو چیز مخصوص اوقات میں دل و دماغ میں موجود ہوتی ہے اس کا کلام ہونا جائز اس میں نہیں آیا اور ہم نے کسی کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا کہ یہ کلام نفسی ہے۔ شارح نے شبہ زد کو دور کر کے لے کر یہی واضح نہیں کئے ہیں کہ دل و دماغ میں موجود نفسی کلام کہا جاتا ہے۔

پہلی دلیل اولیٰ اور ہواست کے ایک مشہور لغوی شاعر کا شعر ہے "ان الکلام کما یمنی کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل میں موجود کلام کے لئے معتبر اور زبان بنایا گیا ہے تو دیکھئے اس نے دل میں موجود نفسی کلام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ افضل غیاث بن غوث بن اہلبخت بن طارق ہے، قبیلہ بنی تغلب میں سے ہے، جزیرہ اور فرزدق کے مثل مشہور شاعر ہے ولادت سلسلہ وفات سلسلہ، لغوی ہے، ہواست کے ساتھ را اور ان کا شام ہو گیا۔

دوسری دلیل جب وہاں نبویؐ کے بعد خلافت کا مسئلہ زیر بحث آیا تو انصار کی ایک جماعت نے سعد بن عبادہؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہو کر ان کا ارادہ کیا جب حضرت نے ان کو اطلاع ہوئی تو یہ دونوں حضرات جمع النساء کی طرف روانہ ہوئے۔ راستہ میں حضرت نے ان سے ایک لمبی جوڑی تقریباً دو تیرہ ہاتھوں پر مشتمل کر لی تاکہ وہاں بیان کریں مگر حضرت عبدالعزیزؓ نے انھیں منع کر دیا حضرت نے دانتے ہیں کہ زور دینا فی نفسی مقلدہ یعنی میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ اور کلام سوچا تھا مگر اب مجھے بھول گیا اور جب وہ تقریر فرمانے لگے تو جو باتیں میں نے سوچیں تھیں وہ اور اس کے علاوہ باتیں کہہ ڈالیں تو دیکھئے "ان زور دینا فی نفسی مقلدہ" میں دل میں موجود مقالہ کو (مقالہ کلام کا مراد ہے) کلام سے تعبیر کر رہے ہیں۔

ثالثاً یقال تعلیٰ اللہ۔ یہ تیسری دلیل ہے، دل میں موجود نفسی کلام کہا جاتا ہے کیونکہ ہم جس میں بہت بولا کرتے ہیں۔ میں نے دل میں ایک بات سوچ رکھی ہے اور تمہارے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں تو دیکھئے عرف میں بھی کلام اس چیز کو کہا جاتا ہے کہ اسے جو دل میں ہے تو ان شیئوں کے لئے یہ ثابت کر دیا کہ جو نفسی دل میں موجود ہیں اس پر کلام کا اطلاق صحیح اور درست ہے۔

والدلیل علی شجوبت صفت الکلام، بجماع الا مراء وواستر النقل عن انبیاء علیہم السلام

انہ تعالیٰ مشکوکہ مع القطعہ باستحالة التکلف من غیر ثبوت صفة الکلام ثبت ان لفظ  
تکالی صفات ثبوتیہ علی العدم والقدمۃ والحدیثۃ والسمیع والخبیر والقدیر  
المتکونین والکلام

## ترجمہ

اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل الہیہ امت سے اور نفس کا ستوا پر سے نبیاً علیہ السلام  
سے کہ اللہ تعالیٰ مشکوکہ نہ سکھ کے استحالة کے یقینی ہو چکے، درجہ صفت کلام کے ثبوت کے  
بذریعہ ثبوت ثابت ہو گئی کہ لفظ تکالی صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور خیر اور سمیع اور قدیر اور  
اور متکون اور کلام ہیں۔

## تشریح

الشریکہ صفت کلام ثابت ہے اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں پہلی دلیل یہ ہے  
کہ یہ بات جماع سے ثابت ہے۔ دوسری دلیل اقوال الہیہ میں کہ جو تمام انبیاء میں  
کہتے رہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم دیا ہے۔ چنانچہ کہ کریم میں ہے "قال ربک الملئکۃ" وغیرہ۔ تیسری دلیل یہ  
ہے کہ اتنی بات تو سبھی ملتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مشکوکہ ہے۔ تو جب مشتق کا معنیہ اس کے لئے ثابت ہے تو ظاہری  
بات ہے کہ اس کا ماخذ و مبداء یعنی کلام بھی اس کیلئے ثابت ہو گا ورنہ تو ایسے ہی ہو گا کہ ازل ہوا اور  
وہ ہے مگر اس میں سیاحت نہیں ہے۔ اور فایر ہے کہ یہ غلط ہے لہذا ثابت ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ مشکوکہ ہے تو  
اس کیلئے کلام بھی ثابت ہو گا۔

فثبت ان شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ فقرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفت ہیں  
جو ترجمہ میں مذکور ہیں۔

وَلَمَّا كُنْ فِي الثَّلَاثَةِ الْآخِرَةِ: زيادة نزاع و خفاء کثر الاسماء الثوابیہ انھا  
قد مر بها و فضل الکلام ببعض التفصیل فقَالَ۔

## ترجمہ

اور جب کہ آخر والی تینوں صفوں میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات  
اور تدریج پر دوسری جانب مکرر اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کے ساتھ انکی تفصیل بیان

## تشریح

کیسے ہوئے فرمایا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مہضبت نے جو آٹھ صفات ذکر فرمائی ہیں ان میں آخر کی تین زیادہ  
ملکوں، کلام، چنانچہ کہ بہت زیادہ خلاف اور اختلافات ہیں۔ لہذا انکی مزید تفصیل بیان  
فرماتے ہیں اور ان تینوں کے اثبات اور تدریج پر لے کر چند دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وہو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ہو صیغہ لغت ضروری امتناع اثبات المشتق للشيء من غیر قیام ماخذ الاستغناء وبہ وفي هذا رد على المعترضات حيث ذهبوا الى انه متکلم بکلام هو ذات غیر لازم لیس صیغہ لغت لازمی ضروری امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ نہیں من جنس الحروف والاصوات ضروری انہا اعراض حادثہ مشی وکثر حدوث بعضها بانقضائها بالحوادث امتناع انتظام بالحروف الشافی بدون انقضائها بالحروف الا قولہ بدہونہ وکے هذا رد على الحناطية والكرامية الفاضلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم

## ترجمہ

اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اسی کی صفت ہے کسی شئی کے لئے اثبات مشتق کے امتناع کی ضرورت کیونکہ اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے پڑے اور اس کے اندر وہ ہے معتزلہ پر جو کہے ہیں اس بات کی جانب کردہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے وہ صفت اولیٰ ہے قیام حوادث کے امتناع کے ضروری ہونیکے وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وہ کلام، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کیونکہ یہ از حروف و اصوات اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونیکے ساتھ اسلئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا ممتنع ہونا حرف اول کے ختم ہونے بغیر ممکن ہے اور اس کے اندر وہ ہے ان حاملہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

## تشریح

یہاں سے یہ بیان مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں (۱) اللہ تعالیٰ متکلم ہے (۲) وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پہلے بزرگی مزید توضیح ہے کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس میں صفت کلام نہیں ہے مگر ان کی یہ بات مردود ہے کیوں کہ تب اس کیلئے مشتق ثابت ہے تو مبدأ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہوگا لہذا اس تاویہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ جب متکلم ہے تو اس صفت مشتق کا ماخذ یعنی کلام بھی اللہ کے لئے ثابت ہوگا اس بات کو شارح نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ہے ضرورت اعتناء اثبات نہ کہ اس بات کا ممتنع ہونا بالکل بدیہی اور ضروری ہے کہ کسی کے لئے مشتق تو ثابت ہو مگر اعتناء اشتقاق ثابت نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ میں کے لئے مشتق کا ثبوت ہوگا ماخذ کا بھی ہوگا جو ثنائی کی تفصیل ہے کہ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر وہ صفت کلام خود اللہ کے



ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر ساتھ قائم ہے یعنی کوئی مخلوق یا رمل وغیرہ کے ساتھ۔

وقد اذاعہ شاربہ فرماتے ہیں کہ معتزلی یہ بات قطعا غلط ہے اور ماتر نے اپنے قول "بکلام جو مصنف نہ ہے۔" کی تردید کی ہے۔

ازلیتہ یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ جو صفت کلام ثابت ہے وہ لازمی ہے اور قدیم ہے۔ ورنہ ذات باری کا عمل حادث ہونا لازم آئے گا۔

لیس من جنس الحروف والاصوات :- مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور ایک آواز کے بعد دوسری آواز بھی اگر ختم ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایسی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس کا کلام حروف سے مرکب ہے۔ اصوات سے جیسا کہ شیخ فرید الدین نظامی نے فرمایا ہے۔ قول اور افعیٰ نے دوا سے "اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات سے نہیں ہے بلکہ وہ ہے جو کب تک ایک حرف کا مکمل ختم ہو جائے دوسرے حرف کا مکمل محال ہے اور پہلے ہی بات اصوات میں ہے کہ ایک صوت کے انقطاع سے پہلے دوسرا صوت نہیں نکالی جاسکتی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اصوات اور حرف اعراف میں جو میل ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اور ایک کے ختم ہونے پر دوسرے کا وجود موقوف ہوتا ہے اور جب یہ حادث نظر سے تو کمال واضح بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عاداتِ مشیہ سے کیسے مرکب ہو سکتا ہے ورنہ اس کا عمل حوادث ہو کر ممکن ہونا لازم آجیگا جبکہ کلام اللہ قدیم ہے اس بات پر کلام اللہ اصوات اور حرف سے مرکب نہیں ہے۔ کسی کو شارح نے ایسی اس عبارت میں ذکر فرمایا ہے کہ "وہا اعراف عاداتہ الی قولہ بدیسی"۔

وقد اذاعہ شاربہ علی الحدیث :- کرامہ اس بات کے داخل ہیں کہ کلام باری حادث ہے جو کہ ان کے نزدیک ذاتِ باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے اور مخالف یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام اصوات اور حرف سے مرکب ہے اور اس کے باوجود وہی قدیم ہے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام "لیس من جنس افعیٰ" میں ان دونوں فرقوں کی تردید ہے۔

تنبیہ :- شارح کی عبارت "کما یذکر امیر القائلین افعیٰ" سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جواباتِ مخالف کہتے ہیں کہ کرامہ بھی کہتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ صحیح وہ ہے جس کو ذکر کر چکے ہیں تو پھر شارح نے کرامہ کو متبادل کے ساتھ یوں ذکر کیا، تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض کرامہ کو شارح نے اس بات کا قائل نہ سمجھا تو بوسایلہ کہتے ہیں تو کسی کا خلاف کرنے ہوئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے

وهو ان الکلام صفة ای صفة قاتر بالذات منافیة للسلوک الذی هو ترک المتکثر مع التدری علی والافہ یعنی حر عدم مطاوعة الالات اما نجب الغطر لکافی

الغزیرین أو یحسب ضعفها وکدہ بلوغها أحد القوایم فی الطفولة فان قيل هذا لما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی اذ السکوت والخرس اندیافی اللفظ قلنا المراد السکوت والخافۃ الباطنیان بان لا یدبر فی نفسه التکلم او لا یتدرع بکذا قلنا ان الکلام لفظی ونفسی فکذا احسنه لا یعنی السکوت والخرس .

## ترجمہ

اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسے معنی ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں جو مافی ہے اس سکوت کے جو کہ تکلم پر قدرت کے باوجود ترک تکلم ہے اور منافی رہے اس آفت کے جو کہ آلات کی عدم مطابقت سے یا وفقرت کے اعتبار سے جیسے گنگ ہے میں یا بقرت کے ضعف کی وجہ سے اور اس کے نہ پہونچنے کی وجہ سے قوت کی عدم جیسے پچھنے میں ایسے اگر اقرع کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی برصادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر سبب ہے کہ سکوت و خرس لفظ کے منافی ہے تو ہم جواب دیتے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس لحاظ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تہہ نہ کر کے یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام لفظی اور نفسی بہ ایسے ہی اس کی عدم بردینا ہوں میں سکوت و گنگ ہے کہ

## تشیہ

کلام باری جو کلام نفسی ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسے معنی ہیں جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور وہ صفت سکوت یعنی عدم تکلم کے منافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساکت نہیں ہے بلکہ ہر وقت وہ صفت کلام سے صفت ہے سکوت اس پر طاری نہیں ہوتا۔ اسی طرح صفت کلام کی آفت کے بھی منافی ہے آفت کے معنی ہیں آلات فرمانبرداری نہ ہوں جن پر تو نہ تکلم کیا جا رہا ہے مثلاً کلام اور زبان وغیرہ یہ فرمان بردار نہ ہوں اور تکلم کا کام انجام نہ دیں۔ خلاصہ یہ کہ ان میں قدرت کلام نہ ہو اور قدرت کلام نہ ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فطرۃ اور خلقۃ ہی ایسا جو کہ آدمی کو نگاہی پیدا ہوا ہو یا کسی صفت اور کمزوری کی بناء پر تکلم کی قدرت نہ ہو جیسے جو کہ اس کے ہونے کے آلات کمزور ہوئے ہیں اور کمال تک پہونچے ہوئے نہیں ہیں اس لئے وہ تکلم نہیں کر سکتے۔ خلاصہ یہ کہ آفت ان کی عدم مطابقت کہتے ہیں خواہ جس طرح بھی ہو تو اللہ تعالیٰ کا کلام ان سے خد ہے اس کے کلام میں بھی ایسے نہیں ہو سکتے کہ عدم مطابقت پائی جائے بلکہ ہر وقت وہ تکلم اور صفت کلام سے مقصد ہے۔ حاصل سبق یہ ہے کہ مبطلین ہمارے کلام میں آفات آتی ہیں اور تکلم کی صلاہت ختم ہو جاتی ہے ایسی کوئی بات ذات باری کے سلسلے میں محقق نہیں ہو سکتی۔ اسی کو کتاب میں یوں فرمایا کہ اللہ کا کلام سکوت کے منافی ہے یعنی کبھی نام تکلم نہیں ہوتا اور آفت کے بھی منافی ہے مثلاً یہ آفات نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ صفت کلام کا سکوت اور آفت کے معانی ہونا یہ بات تو کلام غفلتی میں پائی جاتی ہے، کیونکہ جب کوئی کلام لفظاً موجود ہو گا اور اس کا ٹکڑا کر جائیگا تو اس پر سکوت خارجی ہو گا اور اسی پر عدم ملاحظت آفت کا ظہور ہو گا یعنی آفت کا ایسی کلام غفلتی میں ہو سکتی ہے کلام نفسی میں نہیں کیونکہ جب کلام نفسی میں کوئی لفظ ہی نہیں ہے تو وہاں سکوت اور آفت کے کیا معنی؟ اسی بات کو اب مختصر دوسرے الفاظ میں کہہ دیجئے کہ سکوت و آفت کے معنی ہونا یا نہ ہونا یہ کلام لفظی کا خاصہ ہے نہ کہ کلام نفسی کا، کیونکہ کلام غفلتی ہی سکوت سے دوچار اور آفت سے متاثر ہوتا ہے اور لفظ کا کلام کلام نفسی ہے اسلئے آفت و سکوت کے جہاں کوئی معنی نہیں ہیں بالفاظ دیگر مان کی عبارت میں سکوت و آفت کے معنی ہونے کی بات عملی ناکمل ہے۔

قلت الیہ جواب کی تقریر یہ ہے کہ بطریق کلام کی دو قسمیں ہیں غفلتی اور نفسی، نامی طرح ان دونوں کی صفت یعنی سکوت اور آفت از اس آفاقی و نفسی ہونے کی وجہ سے سکوت و آفت دو باطنی سکوت و آفت کا ظہری سکوت و آفت ہے کہ آدی بول نہ سکے اور اس کی زبان کو ٹنگی ہو جائے، سکوت باطنی یہ ہے کہ تہم اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی تمام قدرت ختم ہو جائے سکوت اور آفت کی تہم اور کلام غفلتی کے معانی یہ در عبارت میں مناسبات کی یہ تہم اور آفت ہے۔ سکوت کی دوسری تہم کلام نفسی کی تہم اور آفت کے معانی یہ ہیں کہ کامطلب بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے معانی ہے یعنی اس سے کبھی تہم اور تفکر کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور وہاں تہم کا عدم ہوتا ہے بلکہ یہ صفت برابر برقرار ہے۔

واللہ تعالیٰ متکلم بہت اصغر وناہ و مخبر بہت صفت واحدۃ متکلم بانسبۃ الی الامر والنہی والمخبر باختلاف التعلقات کالعلم والقدرۃ وتاثر الصفات فان کلا سفا واحداً قدیمۃ والتکثر والحدوث انما هو فی التعلقات والاضافات لمان ذلک البویکمال التوحید ولا ذلک لادلیل علی تکثر کل صفا فی نفسہا۔

### ترجیح

یہ امر کہ تہم الیہ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ حکم دینے والا اور منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام صفت واحد ہے جس میں تکثر نہیں کہتے کہ تہم اور آفت اور خبر کی صفت تعلقات کے اختلاف کے سبب جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات۔ اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحد و قدیم ہے اور تکثر اور حدوث وہ تعلقات اور اضافات ہیں جس سے اس کے کبھی کمال اور تحدید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

## تشریح

اہل سنت والجماعت وغیرہ میں سے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ اصناف میں (۱) امر (۲) نہی (۳) اخبار (۴) استفہام (۵) نداء۔ مگر ماثریدہ اور جمہور اشاعرہ فرماتے ہیں کہ کلام کی صفت ایک ہی ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کے مطلقات ہیں اور یہ کلی ہر بات ہے کہ مطلقات کے تحت سے متعلق ہندو لازم نہیں آتا مثلاً ذیہ کے مطلقات کئی ہیں۔ مثلاً باپ، دوست، استاذ، شاگرد، بیگم، زید، متعدد نہیں ہو گا کیونکہ یہ صفت کلام کے پانچ مطلقات ہیں پھر بھی صفت کلام واحدہ نہیں ہے۔ اسی بات کو مندرجہ بالا معنی اور پھر اس کی شرح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کلام کے ساتھ مستلزم ہے اور امر و نہی وغیرہ کرتے ہیں۔ شاعر فرماتے ہیں کہ ان کی اس عبارت کا اشتہار یہ ہے کہ صفت کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات میں کذا کر بعض اشاعرہ اور اس صفت واحدہ مسئلے مانا جا رہا ہے کہ دیکھئے! بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام کی کیا ہی نہ جیسے کہ کوئی صفت سے لغو و فہرہ اور اختیار لازم آئے کہ جو مسمیٰ تو حید ہے مگر جمہور مفسرین کلام انبات کرتے ہیں اور یہ مجہوری یہ ہے کہ قرآن و سنت میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں لہذا جب یہ صفات جمہور ثابت ماننے پر مبنی تو ضروریہ مقتدرہ بقدر القدرہ کے لہذا اللہ کے ماتحت کہتے کہ صفات کو ثابت کرنا مناسب بلکہ انبہ ہے اور اہل حق بانو حید ہے مسئلے ہم سے صفت کلام انبات کیا جس میں سے ایک کلام بھی ہے تو امر و نہی وغیرہ کلام میں داخل کر دینا اگر صفات زیادہ نہ ہو جائیں۔ ولما ان ذلک لیس "میں اختلاف اسی کو کہ کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب یہ ہے کہ امر و نہی وغیرہ کو صفت کلام میں داخل کر دیا جائے اور انصاف علیحدہ سے کوئی صفت نہ مانا جائے۔ اب یہ غلطی باقی رہ جاتی ہے کہ جب امر و نہی وغیرہ کلام سے علیحدہ نہیں ہیں تو کلام میں بلکہ ہر لغو و فہرہ کیونکہ یہ آج ہے باقی طور کہ باری تعالیٰ کے بہت سے کلام میں امر ہے بہت ہیں جن سے غیر ذلک۔ تو اس کا جواب ماقبل میں گزری کہ تعدد اور کثرت کلام میں نہیں ہے بلکہ اس کے مطلقات میں ہے چنانچہ جب اس کا تعلق غیر حق سے ہوتا ہے تو وہ کلام اخبار ہو گا ہے امور یہ سے ہوتا ہے تو کلام دہی ہے مگر نام اس کلام ہو گیا ہے تو اور آپ اس بات کو دیگر صفات کو سامنے رکھ کر سمجھ سکتے ہیں مثلاً علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی، مگر صفات اور مقدرات کے تعلق کو جو سے یہ چیزیں منکر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت یہ نور متعدد نہیں ہیں بلکہ ان کے مطلقات میں تعدد ہے اسی طرح سرع و قدرت وغیرہ تو قدیم ہیں مگر ان کے مطلقات حادث ہیں تو یہ مطلقات کے حادث کو جو سے خود صفات کا بھی حادث ہو گا ہے ظاہر ہے کہ جن میں ہو سکتا ہیں بعینہ میں بات کلام میں سے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر مطلقات متعدد (پانچ) ہیں اس پروری لغو و فہرہ کو منطقی انداز میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلام ایک جزئی صفت ہے مگر اس کے نام متعدد ہیں جیسا کہ زید ایک جزئی صفت ہے اور اس کے نام ہوسنے ہیں مثلاً وہ حافظ بھی ہے تاری بھی مولوی بھی ہے اور منطقی بھی لغو بھی ہے اور غیر بھی وغیرہ اور کلام کو نوز کچھ کر اسکی پانچ جزئیات ثابت کرنا غلط ہے جیسے کہ



کے فرق سے دو مختلف قسموں اور شکلوں میں بندیں ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جب وہ ناموس سے متعلق ہو جاتی ہیں تو امر اور منہی فرق سے متعلق ہوتا ہے تو بھی وغیرہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ تعلیق بعد از اس ہو کر جاتا ہے اور یہ ازل تو ہو کر وہاں کوئی متعلق نہیں ہوتا تاہم ناموس ہو سکے نہ مذہبی عند مذہبی وغیرہ اس لیے ان میں کلام کی تقسیم نہیں ہے لیکن بعد از اس جب کلام ان چیزوں سے متعلق ہو تو وہ ان اقسام کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلام واحد سے منکر تعلقات میں جھک رہے جسکی بنا پر کلام کو کثیر کہہ دینا خلاف واقعہ ہے۔  
 خلاصہ یہ کہ کلام کو کثیر کہہ کر اس کی بہت سی جزئیات کو ناموس نہیں ہے بلکہ اس کلام ناموس نسبت اپنے مستطعات کی طرف ایسی ہے جیسا کہ جزئی کی اپنے لوازم کی طرف ہوا کرتی ہے اور جزئی کو لوازم کے منکر سے منکر نہیں ہو کرتی۔ قدرے۔

وَقَدْ هَبَّ بَعْضُهُمْ إِلَى الْإِسْنَاءِ فِي الْأَنْزِلِ خَلِيلٌ وَمَوْجِعُ الْعِلْكَ الْإِسْنَاءِ لَانِ حَاصِلُ الْأَمْرِ اخْتِلَافُ  
 اسْتِقْنَاءِ الشُّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعُقَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْفِعْلِ عَلَى الْعُقَابِ وَحَاصِلُ الْأَمْرِ اخْتِلَافُ  
 عَنْ طَبِ الْأَعْلَامِ وَحَاصِلُ الْإِسْنَاءِ إِذِ الْعُقَابِ عَنْ طَبِ الْأَجَابَةِ وَرَدِ بِأَنَّ الْعُقَابَ اخْتِلَافُ  
 هَذَا وَالْمَعْنَى بِالْفِعْلِ وَرَدِ وَاسْتِزَامُ الْبَعْضِ الْبَعْضَ لَا يَجِبُ الْإِتِّحَادُ.

**ترجمہ** اور آگے ہیں انہیں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کلام جمع خبر کی  
 جانب ہے اس لیے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے تو اب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے  
 ترک پر اور خبری کا حاصل اس کے برعکس ہے اور استحقاق کا حاصل طلب احکام کی خبر دینا ہے اور ترک کا حاصل طلب  
 اجابت کی خبر دینا ہے اور اس کے رد کر دینا اس طریق پر کہ جو واجب ان معانی کے اختلاف کو جلتے ہیں اور بعض  
 کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

**تشریح** بعضہم کا مصداق امام رازی ہیں، ان کا فرمان یہ ہے کہ کلام باری کا ازل میں ایک ہے  
 و ردہ خبر سے اور اس کے علاوہ اقسام کلام خبر کے تحت داخل ہیں لہذا جب ساری اقسام  
 خبر کے تحت داخل ہیں تو اس کے کلام واحد سے لگا اور اس پر جو کثیر کا اثر ہے کہ کیا تھا و رفع ہو جائے  
 اب رہی یہ بات کہ یہ تمام اقسام خبر کے تحت کس طور پر داخل ہیں؟ تو وہ اس فرق کے کہ ہم کہہ سکتے ہیں تو کس  
 دینا ہے مگر میں کا اشارہ یہ ہوتا ہے کہ امر اس بات کہ خبر دینا چاہتا ہے کہ اگر اس کو روکے تو تو اب کے مستحق  
 ہوئے۔ درجہ روکے تو اب میں کہتا ہوں جو ہمارے اسی طریق پر نہیں ہیں اس کے برعکس خبر دینی جاتی ہے کہ  
 اگر اس سے کہ جاؤ گے تو مستحق ثواب درجہ مستحق عذاب ہو گئے اور استحقاق یعنی مستحقہم میں مستحقہم غیر  
 دینا ہے کہ میں احکام کا طالب ہوں میں میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عذاب کا جواب دیا جائے کسی طرح







اسلئے امر مذہبی وغیرہ بھی نہ تھے لہذا جب امر مذہبی نہ تھے تو مخاطب کو کوئی حکم وغیرہ بھی نہیں دیا گیا کہ کوئی عبت لازم آئے اور اعتراض کیا جائے۔ فاعلم فیہ

قوان بطننا ۱۰۔ اور اگر ہم دوزخ میں مبتلا نہ ہوں تو اسلئے کہ ہم اس امر مذہبی کو اختیار نہ کریں جو شاعر کا ہے کہ امر مذہبی وغیرہ ازل ہی سے ہیں تو بھی کوئی حرج اور عبت لازم نہیں آتا اور امر مذہبی وغیرہ کرنا یا نہ کرنا ہوگا مگر یہ چیزیں اس وقت بیکار ہوں گی جہاں کوئی مخاطب مرے سے موجود ہی نہ ہو اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جو امر مذہبی وغیرہ کہائے تو اس کو مخاطب یہ ہے کہ جب امور موجود ہوگا اور اس کے اندر امور یہ کے ادا کرنے کی حد حجت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور کو انجام دیگا۔ مثال کے طور پر ایک شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اور بذاتہ کشت و الدہام اسکو معلوم ہو گیا کہ ہوی سے عفریہ میں آؤ تو فی الحال اس کا ہے تو وہ اب حکم کرنا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد چاہئے کہ میرا بیٹا چاہے اور فلاں فلاں کام انجام دے تو یہ امر درست ہے علم امر میں امور کے وجود کو جانتے ہیں۔ غرض کہ کلام یہ نکلا کہ ازل میں بغیر امور کے امر عبت نہیں ہے کیوں کہ وہ امر اس امور کو دیا جا رہا ہے کہ جو ابھی تو موجود نہیں مگر آئندہ کیلئے یہ سارے احکام اسی کہلے ہیں۔

اعتراض ثانی کا جواب ————— ”وہ خبر بانیۃ اللہ“ معترض میاں: آپ نے جو فرمایا ہے کہ اخباری الماضی کی صورت میں کذب لازم آجیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ ”فی خبری علیہ زان“ لہذا اس کا ازل میں کسی چیز کی خبر نہ کسی زمانہ کے ساتھ متعین نہ ہوگا گورہ ہم کو ماضی معلوم ہو مگر اللہ کے لحاظ سے سب یکساں ہیں تو جواب کا معاملہ یہ نکلا کہ کلام ازل میں ہے اور بصورت ماضی ہے وہ کسی زمانہ میں وقوع سے منزہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کیلئے حال و ماضی وغیرہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ اور یہ تضاد بالماضی وغیرہ ہمارے آپ کے تعلقات کے اعتبار سے ہے اور یہ سب تعلقات بعد ازل پیدا ہوئے ہیں۔

وَلَقَدْ خَضِرَ بِالْأَلْسِنَةِ الْكَلَامَ عَاوِلَ الْغَنِيَةِ عَلِمَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْبَصَافُ قَدْ يَطْلُقُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ  
الْفَنِي الْفَنِي بِمَعْنَى يَطْلُقُ عَلَى النَّظَرِ الْمَتَلُو الْحَادِثُ فَقَالَ ۔

ترجمہ

اور جب مصنف نے کلام کے ازل میں ہو سکی امرات فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر متنبہ نہ کیا کہ قرآن کا اطلاق کہیں اس کلام نفسی پر کر دیا جائے کہ اسے جو خود ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس نظم پر جسکی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمہ نے۔

تشریح

اس امرات کے اندر شارح متن کی تہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی توضیح کر دینا چاہتے ہیں کہ آئندہ قرآن میں کیا امرات بیان کیا جائیگا اور اس کا مقابلہ سے کیا ربط ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ عبارات و تقریرات میں اس نے کلام پر بحث کرتے ہوئے یہ بتایا کہ

کلام انبی ازلی اور قدیم ہے اور کلام کا اخلاق کلام نفعی پر مبنی کیا جاتا ہے جو حادث ہے۔ تو جس طریق سے کلام کلام  
نفسی اور نفعی دونوں پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث دونوں  
پر ہوتا ہے اس بات کو جاننے کیلئے مصنف اگلی عبارت دیکھئے۔

والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق ترجمہ اور قرآن جواہر کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

تشبیہ

قرآن غیر مخلوق ہے جیسا کہ کلام ہے۔ شارح کی تفصیل گفتگو کا اجمالی خاکہ اول ذکر کیا ہے۔ کلام  
یعنی قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس نفعی کو سمجھنے کے لئے تین جہاتیں بن گئیں اور سب  
اپنے خیالات کا بنیاد رکھ کر متنازعہ کے بجائے قرآن مخلوق ہے لہذا حادث بھی ہو گا کیوں کہ ہر مخلوق حادث  
ہو کر رہتا ہے اور قرآن کے مخلوق ہو سکی وجہ یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چیزوں سے منقطع ہوتا ہے۔

۱۔ اہمیت یعنی حدود آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم و ترتیب اور جو چیز منظم اور مرتب اور  
موزن ہو تو وہ حادث ہوتی ہے (۳) انزال و تنزیل یعنی سورج مھوٹا سے سار و دنیا پر تک وقت اور مائے  
دنیا سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال میں نازل ہوا اور نزول کے لئے حرکت لازم ہوتی ہے  
اور حرکت جسم ہر مائے پانی جاتی ہے اور متحرک حادث ہوتا ہے تفصیل آگے آرہی ہے۔ جو مذکور ہو متذکرہ کہ ان  
بعض جاہل مخالف کا کہنا ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصوات حتیٰ کہ حلا اور دھنی سب قدیم اور ازلی ہیں۔  
ابن عربی کا گروہ کہتا ہے کہ قرآن بول کر جب کلام نفسی مہر دیا جائے تو قرآن قدیم ہے ازلی ہے کیوں کہ حدیث  
میں ہے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" یعنی ذال اللہ مخلوق نہیں کا فرق بالذکر العظیم و سیاق تفصیل۔

سوال

یہ اس قرآن کے بعد کلام اللہ کیوں لائے؟ اس کا جواب دینے کیلئے شارح نے فرمایا:

وَعَقِبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمُشَافِعُ مِنْ أَنَّ الْقُرْآنَ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ  
اللَّهِ تَعَالَى غَيْرَ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرَ مَخْلُوقٍ۔

ترجمہ

اور مصنف نے یہ لے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو جو اس کے مشارح نے ذکر کیا ہے  
کہ قرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا۔  
یعنی: یہاں اشارے کے ذریعہ مشارح کی عادت یہی جاری رہی ہے کہ وہ القرآن  
کے بعد کلام اللہ کو ذکر کرتے ہیں اور عبارت اس طرح لائے ہیں "القرآن کلام اللہ تعالیٰ  
غیر مخلوق"۔ اس لئے مصنف نے مشارح کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کر لیا ہے۔

سوال :- مشائخ کی عادت یوں کیوں باقی ہے ؟ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے لکھی عبارت بیان کی ۔

لَعَلَّاسْبِقَ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمَوْلُفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْخُرُوفِ قَدْ يَمُكِّنُ  
ذَهَبَ السَّيِّئَاتِ لِحَابِلَتِ جِهًا أَوْ غَنَادًا۔

ترجمہ

تشریح

اگر فکر کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو حروف و تروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے  
جیسے کہ حالات اخلاقیہ جو سے زیادہ اس کی طرف متوجہ ہیں ۔

شارح آخر میں مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاشیہ یہ ہے کہ قرآن کا اظہر کلام  
نفسی اور عقلی دونوں پر دو تاسے اول قدم اور ثانی حادث ہے تو قرآن کے بعد کلام اللہ  
کا اسناد اسے کیا کیا کہیں تو اس قرآن کو بنی مخلوق نہ سمجھنے لگیں جو کلام عقلی ہے جو حروف و اصوات  
سے مرکب ہے جیسا کہ اول حصے کو ہم لکھی کو بھی غیر مخلوق اور قدیم نہات

تفسیر :- ہر بعض فرماتے کہ کلام عقلی کو بھی حادث کہاتے ہیں انھوں نے اوراق اور عقلی کو بھی قدیم کہہ  
ہے اور یہ کلام حیات یا خدا پر مشتمل نہیں نظر آتا ہے کیونکہ حروف اور صوات کا حادث زیادہ ام یوں ہے ۔  
یہ بات تو سبھی جانتے ہیں کہ حروف اور صوات کے قدیم ہونا ایک بے حدی دومرے حرف اور صوات کی اولیٰ  
ہو سکتی ہے جس سے حیات معلوم ہوتا ہے کہ صوات و حروف حادث ہیں اور اوراق اور عقلی کے حادث  
پر دلیل قائم کرنا بھی غلط ہے کیوں کہ ان کا حادث ہر کسی ہے اور ہر صریح پر دلیل قائم نہیں کئے جیسے  
مشتمل :- زائد امام حرمین صلی علیہ وسلم کے متبعین کو کچھ جانتے ہیں امام کے متبعین میں جس جہ  
اور عظیم تقریبت علماء بھی ہیں جیسے قطب الاقطاب عزت اعظم شیخ عبدالقادر جیلانی ۔ تو ان حضرات  
کے عظمت اور ادب کا کافی ضایع ہے کہ مذکورہ بالا قول کی توجیہ حکیمانہ انداز میں پیش کی جائے چنانچہ بات  
واضح ہوتی چاہیے کہ امام احمد سے یہ قول مفہول ہے "القرآن العقلی غیر مخلوق" اور ان کے بعد  
بعض ائمہ حدیث سے بھی یہ قول مستقول ہے اس کی مختلف توجیہات علماء نے پیش فرمائی ہیں یہی  
توجیہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں کلام عقلی ہے ۔ اور کلام نہیں ہے جو ہمارے سامنے کتاب اعداد اور  
مرکب من الاصوات کی صورت میں موجود ہے بلکہ اس سے وہ کلام عقلی مراد ہے جو ذات باری کیساتھ  
قائم ہے اور اس کے اجزاء غیر مرکب ہیں ۔ صاحب مواقف نے یہی توجیہ پیش فرمائی ہے ۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان کے دور میں چونکہ خلق قرآن کا مسئلہ بہت مشہور نہ رہا تھا  
اپنی ساری قوت خلق قرآن پر صرف کر رکھی تھی اس لئے انھوں نے یہ بات انداز میں پیش نظر ہو کر



ہذا موضوع و قال السخوی دنا الحدیث من جمیع فرقہ اہل و وارد قرار دیا ابن ابی کوزی فی الموضوعات و فیہ ذکر  
تیسری وجہ :- تصدیقاً علی عمل الخلفاء الکرام - معتزلہ اور لیست و اہمات کے امین قرآن کریم کے مسئلہ  
میں جو مسئلہ غلط فہم ہے وہ عقیدہ قرآن کے عنوان سے مشہور ہے امدیث قرآن سے مشہور نہیں ہے تو جس  
عبارت کے ساتھ یہ مسئلہ فریقین کے درمیان شہرت یافتہ ہے اسی کو ظاہر کر کے کہنے پر غفلتوں کی بغیر و غیب  
کیا غیر حادث کہ اقدیر نہیں ٹرایا تا کہ متکلم ہو جائے کہ اختلاف کس عبارت کے ساتھ مشہور ہے اور جس کے  
گذر بھی چکا ہے کہ منہ فہم خلق قرآن و عدم خلق قرآن کا مسئلہ ہے اور اسی عنوان سے یہ مسئلہ  
مشہور بھی ہوا ہے (اب اس کے نئی بات شروع ہوتی ہے)

و تحقیق الخلاف بیننا و بینہم من جمیع ان آیات الکلام النفسی و فقیہ و الا فحق لا نقول  
بعدہم الا لفظاً و انحراف و ہم لا یقولون بحدوث الکلام النفسی و دلیلنا ہا عزائم  
ثبت بالاجماع و تراثر النقل عن الانبیاء انہ متکلم و لا یقولون لہا سوی انہ متکلم  
بالکلام و یمتنع کلام اللفظ الخ و احدث ہذا انہ فعلی فقیہ النفسی الفدیم۔

**ترجمہ** اور اختلاف کی تحقیق یہ ہے زبان کے درمیان کلام نفسی کے آیات اور اس کی غلطی کی جانب راجع  
ہے ورنہ تو ہم لفظاً اور حدوث کو قدیم نہیں کہتے اور وہ مسئلہ کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے  
اور ہم زنی الدین وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ انبیاء سے اور علماء سے نقل کے سوا تو ہوسکتا ہے یہ بات ثابت ہے کہ  
انہ فعلی متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفت کلام سے مستبعد ہے اور متکلم  
کی ذات کے ساتھ لفظی حادث کا فہم متعین ہے تو نفسی قدیم متعین ہو گیا۔

**تشریح** اشارت فرماتے ہیں کہ اس بات کو سمجھ لو اگر ہم راہ اور معتزلہ کا اختلاف کیا ہے تو فرمایا کہ کلام  
کی دو قسمیں ہیں راہ نفسی وہ لفظی۔ اول قدیم اور ثانی حادث ہے و معتزلہ صرف ثانی ہی  
کو ماننے میں اسنے انھوں سے قرآن و مخلوق و حادث کیا اور کلام نفسی کی بات انکی خبیثہ میں آئی اس  
گزروہ اسکو سمجھ لیتے تو اسکو حادث نہ کہتے اور لفظی کو ہم بھی قدیم نہیں کہتے بلکہ وہ دت کہتے جس کی راہ راہ  
سے اور وائر لفظ انبیاء سے شر کا متکلم ہوا ثابت ہے اور متکلم انھوں نے کوئی ماہع کے مطابق اسی کو کہہ میں  
کے جس کے اندر صفت کلام ہو جو کہ ثبوت متعین کیلئے قابل استنتاج کو ثبوت بھی ضروری ہے اب اس کی  
صفت بالکلام نفسی کو مان جائے گا یا لفظی کو ثانی: ظاہر ہے ورنہ لفظ کا محلی حوادث ہونا لازم ہو گیا اور یہ  
باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ صفت کلام نفسی ہے جو قدیم اور ازاد ہے

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِرَأْسِ الْقُرْآنِ مِنْهُتِمْ مِنْ هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسَمَاتِ الْوُجُودِ  
مِنَ الْمَالِيَةِ وَالنَّظْمِ وَالْأَنزَالِ وَالْمُتَرْبِعِ وَكَوْنِهِ عَرَبِيًّا مَسْمُوعًا طَبِيعِيًّا مُعْجَزًا  
الْحَاقِظِ ذَلِكَ فَاسْمَا يُقَوِّمُ حَمِيدًا غَوَايِصًا بَلِيزًا عَالِيًا لَا نَاقَاشَاتٍ بِحُدُودِ النَّظْمِ  
فَوَاسْمَا الْكَلَامِ فِي الْعَقْدَةِ الْقَدِيمِ

## ترجمہ

اور یہاں مترجما کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن اُن صفات کے ساتھ آفٹ ہے جو مخلوق  
کی صفات اور محدث کی طامات میں سے ہیں یعنی آفٹ اور نظم اور انزال اور ترنیل اور  
اس کا عربی مسموع الفصحی معجز و فہرہ ہوا ہے (۱) مستند ہے (۲) عاقل کے خلاف موت ہو کر ہے (۳) ہم نہیں  
اسے کہہ کر نہ ہر دہشت فہم کے قائل ہیں اور گفتگو معنی قدیم میں ہے۔

## تشریح

بے شک الہی حق کی مخلوق اس دلیل کلام غنی کے ثبوت پر آپ کے سامنے گذر چکا ہے اور  
دیکھیے مترجما کی مہنات

مترجما کہتے ہیں کہ کلام غنی کا کوئی وجود نہیں ہے جو کہ وہ کلام لغنی ہے اور یہ حادث ہے اور دلیل یہ  
پیش کرتے ہیں کہ یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن میں اوجہاں سے مہنات ہے جو سب حدوث کی علامات میں الجہا  
اس سے معلوم ہوا کہ قرآن حادث ہے چنانچہ حدوث کی ہر علامات کلام لغنی میں ملتی ہیں ان میں سے آفٹ کا  
تذکرہ یہ ہے کہ آفٹ یعنی قرآن حدوث آیات اور سورہات سے مرکب ہے (۱) تکرار و تنزیل (۲) زل کے معنی دفعہ  
مرتب ہے (۳) درجہ بندی کا ذکر میں مذکور ہوا چاہے تھا وہ اسی جگہ رکھی گئی ہیں اور ترنیل حادث کی طامات  
میں مذکور ہے ترکیب کو مستند ہے جس کیلئے حدوث لازم ہے (۴) انزال و تنزیل (۵) زل کے معنی دفعہ  
انزال کرنا اور ترنیل معنی کہہ کر سنا کرنا قرآن کریم کے دوسرے میں ان دونوں کا اظہار دست ہے اسلئے  
کہ دونوں معنوں سے سہارا دیا ہے قرآن دفعہ اڑا ہے انزال کا لغوی نزول قرآن کیسے نزول ہو گیا۔ اور  
سہارا دیا ہے انکار کی معنی لغت طبع و طرز تک سب مہنات وقتا فوقتاً اور دوا فیور انزال ہو کر آئے تھے  
کے استقامت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے پس تعلیم ہو کہ قرآن کریم میں انزال اور ترنیل ہوا کیسے اور ظہر  
سی بات ہے کہ نزول جہاں ہو گا وہاں حرکت بھی ہوگی اور جو حرکت ہوگی وہ ہمہ الجہاں جسم ہر ذرہ ہوگی  
یہ کہ حرکت جسم میں ہی باقی ہوتی ہے لہذا قرآن میں سب وجہ نزول حرکت ہوتی تو وہ جسم بھی ہوگا یہ بات  
نوسم ہے جس کی تیسرے حادث ہو کر کیسے (۱) گوئے ترنیل (۲) قرآن کو زبان عربی تزل کیا کیسے میتا بخار شاد  
باقی ہے (۳) انزال و قرآن تاملہ ہوا اور عربی زبان کے جو را لغنی میں یعنی عرب لغت اسلئے حادث  
ہوئے میں کوئی کام نہیں۔ لہذا ان عربی بھی حادث اور آفٹ قرآن کریم بھی حادث کہو کہ وہ  
یہی حقت میں تزل ہوئے جو بلا تاملہ حادث ہے وہ سمعنا قرآن کریم سمعنا بھی ہے یہ پتہ

اشعارانی سے: **اِنَّ اَنْتَ فَاسِحٌ بِنُورِ اَنْتَ فَاسِحٌ** اور یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے کہ مسعودی اور  
 ہی ہوگی بھی جسکو سنا جائے وہ ڈراؤں ہوئی ہے اور اولاد حادثہ ہے لہذا قرآن بھی وراثت ہے وہ نصیب  
 اجتماع امت اور دیگر طرقات کثیرہ ہے قرآن کا فصیح ہونا ثابت ہے۔ فصاحت کہتے ہیں الفاظ، اسلاست کو تو  
 قرآن میں فصاحت کو ہونا حدیث کی دلیل ہے۔ **وَمِنْ مَّحْزُوَاتِ** قرآن کریم معجزہ ہی ہے یعنی اس نے اپنے  
 مشن کے لئے سے سب کو عاجز کر دیا اور سب پر غلبہ کیا اور یہ بھی بات ہے کہ اعجاز کیلئے اللہ فائز و رہی  
 ہیں جسکو بولی کہ مخالفت تو زیر کیا جاسکتا ہے اور چونکہ لفظ آدمی میں حدیث ہے اسلئے قرآن کریم بھی حادثہ  
 ۱۹۹۰ء کی جزائز ہے۔ یہ تھ میر میں خود حدیث کی روایات میں نہ قرآن کریم میں اپنی جاتی ہیں معجزہ نہیں ہیں لہذا کہ عہدہ  
 اور بھی حدیث کی روایات ہیں معجزہ کیلئے حق میں کسی علم کا درست علم کو جسے شروع ہو جانا ایک حکم بریل کی اشعار اور  
 مشن کو اور شروع ہو جانا ہے۔ اس کے معجزہ میں نہیں پایا جاسکتا اسلئے معلوم ہو کہ قرآن خیر نہیں علم کا ہے یہ دین معجزہ ہے  
 تائید نے اس کا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معجزہ نہ جو دلیل بیان کی ہے یہ ہمارے خلاف حجت  
 نہیں میں سکتی، اب خدایا اس سے بات کھا جائیں گے۔

**وَاللهُ يُخَوِّلُ لِمَا يَشَاءُ مِنْ شَيْءٍ** انکار کو ہے: **وَاللهُ يُخَوِّلُ لِمَا يَشَاءُ مِنْ شَيْءٍ** انی انہ تعالیٰ متکلم ہے  
 ایجاد الاصوات والحروف فی معالہب او ایجاد اشکال الکتب ابیہ فی النجوم المدخولہ وان  
 لم یبق اعلیٰ اختلاف بینہ وانہ خیر بان العرف من قامت بدار حوکہ لہم اوجہ  
 والایہو الصفات لم یاری بالاعراض المدخولہ لہ تعالیٰ واللہ تعالیٰ عز ذلک علو ابیہ

**ترجمہ** اور معجزہ کہ ممکن نہیں اگر اللہ تعالیٰ کے حکم ہو تو کیا انکار تو وہ گئے ہیں اس بات کی جانب  
 کہ وہ متکلم ہے اصوات اور حروف کو ایسا کر کے دے معنی میں ان کے معنی میں یا اشکال  
 کلمات کو ایسا کر کے دے معنی میں اصوات اور حروف کو ایسا کر کے دے ان کے درمیان اختلاف کہ بتائی  
 اور آپ جانتے ہیں کہ کتاب وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو کہ وہ جو حرکت کی ایک دکر ہے وہ تو صحیح  
 ہو کہ باری تعالیٰ کو صفت ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس  
 سے بہت عالی شان ہیں۔

**تشریح** اشعار معجزہ کی بنا پر تھوڑا شیطانیہ ایسا پانٹ اور وہ دگر بیان کرتے ہیں کہ میں سے  
 معجزہ کی طرح نہیں ہے۔ میں کی تعلیم ہے کہ معجزہ ہے جو یہاں ہے کہ اللہ متکلم  
 ہے نہیں وہ لفظ صفت ہونا اب وہ دس گئے کہ یہ کہ انکار کر چکی صورت میں نص نہیں کیا لازم  
 ہے کہ جو کہ معجزہ ہونا چاہیے وہ اب معجزہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے نہ کہ جابجاء کہ متکلم ہے کہ

ہیں، اگر وہ کہیں کہ منکمر وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام ثابت ہو تو ہمارا مدعی ثابت کہ کلام نفسی ثابت ہے۔  
 کیونکہ جب اس کی واسطے کلام کو ثابت کریں گے تو یہی کلام ہو سکتا ہے جو ارلی ہو اور وہ کلام نفسی ہے۔ وہ نہ  
 تو اللہ تعالیٰ کے اعلیٰ حوادث ہو لازماً نہ ہو سکتا جو فریقین کے نزدیک باطل و محال ہے اور اگر وہ کہیں کہ منکمر تو  
 ہے مگر وہ کلام نہیں کرتا بلکہ منکمر کے معنی میں صوت کا موجودہ اور اللہ تعالیٰ ہی اس کا جبرئیل بالسان مقرر ہو  
 صوت کا موجودہ ہے اس لئے کہ اسکو منکمر کہا گیا ہے، یا منکمر کہنے سے ہیں اور محفوظ پر کتابت کی شکل  
 کا موجودہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کج طرح محفوظ پر اسکو رکھ دیا ہے تو وہ منکمر تو ہے مگر اس کے معنی یہ ہیں جو مذکور ہے  
 بالذات مگر منکمر بمعنی خلق کلام جب اس پر ضرورت کی طرف کی جاتی تو مگر فانی کلام ہو سکتی وجہ سے اسکو منکمر  
 کہا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کا خالق و موجود ہو سکا ان کے ساتھ اس کا اتقان  
 بھی درست ہو گا۔ تو پھر منکر کو کہہ جائے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ ہوا اعراف کا خالق و موجود ہے تو وہ بالذات تعالیٰ  
 کو ایضاً اسودہ نامزد قاعدہ و خبر کہیں، واللہ اعلم۔ بالذات باطل ہے۔ فلہذا منکمر بہ ہے کہ۔ ایسے حال ہے جس  
 میں سے مستند لوکل نہیں سکتے اور فیضان کے ساتھ انکو کلام نفسی کا تامل ہو تو بے شک، یا اسکا  
 جواب دیں اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ منکر اسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت ہو تو یہ قیاس ہے کہ منکمر  
 جس نے حرکت کو ایجاد کیا ہے، اسی قیاس منکمر اسی کو کہیں گے جس کے ساتھ صفت کلام ثابت ہو تو منکمر قیاس و فانی ہو۔  
 پس بے سترہ سے ہمارا کہہ رہے ہیں کہ وہ جو منکمر ہے اسی کو منکمر منکمر کہتے ہیں۔  
**تیسرا:** یہ حضرت جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے کہتے کلام اللہ کہتے ہیں، اس ایسے میں  
 معجزانہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مستب فانی سے ایک صورت اور آواز  
 ان میں یہ پافر دیتے ہیں حضرت جبرئیل اسی کو لیکر باہر آتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ فانی کلام  
 کج محفوظ میں ثبت ہیں حضرت جبرئیل اس کا مطلقہ کہتے ہیں اور اس میں سے انکار کے اعتبار کے  
 پاس بطور ردی لیتے ہیں۔

وَمِنْ أَقْوَى شَبَهِ الْمُتَعَتِّلَةِ الْكَلِمَةُ مُتَقَوِّونَ عَلَى أَنْ الْقُرْآنُ أَمُّ لِمَا نَقُلُ الْيَمَانِيَيْنِ  
 وَفَقِي الْمَتَّحِدَةِ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَتَّحِدَةِ مَقْرُوءًا بِالْأَلْسِنِ  
 مَسْمُومًا كَالْأَذْيَانِ وَكَلَّا ذَلِكَ مِنْ سَيِّئَاتِ الْعَدَةِ تَبَايُصُورًا وَتَبَايُصُورًا الْخِ الْجَوَابُ بِقَوْلِهِ

### ترجمہ

اور مقررہ کے قوی شہید میں ہے یہ سبب ہے کہ قرآن سے انشاء و کلام اس بات پر متفق ہو  
 قرآن اس کا نام ہے جو جاری جانب بطریق قرآنہ صاعدی کی دونوں دلیلیوں  
 کے درمیان منقول ہوا ہے اور پھر یہ کہ اس کے مکتوب کی لغات میں سے کلمہ ہے





قلوب میں محفوظ ہے الفاظی عقدہ کے ساتھ ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ جکڑو بولا جائے سنا جائے ہمارے کانوں سے سنا آئے انھیں الفاظ کے ساتھ حلول کئے ہوئے نہیں ہے ان میں معنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ اپنے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ہونا اور سنا جانا ہے اس نظم کے ذریعہ جو اس پر دل ہے اور یاد کیا جاتا ہے نظم غزل کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کے ساتھ جو موضوع ہیں ان مردت کے لئے جو اس پر دل ہیں مگر کہہ جاتا ہے اللہ جو ہر جہتی معنی محرق آگ ابسا جو ہے جو چمکنا ہے جلانے والا ہے اسکو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور نظم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

### تشریح

یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام اللہ یعنی کلام نفسی ہر سے متعلق میں لکھا جواست یعنی وہ کتابت کی شکل میں اور حروف کی صورتوں میں مصاحف میں مکتوب و مرقوم ہے مگر یہ یاد رکھئے کہ یہ حروف و اصوات اس کلام نفسی پر دل ہیں یہ خود کلام نفسی نہیں ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے قلوب میں محفوظ ہے یعنی الفاظی عقدہ کے ذریعہ ہم سیکو اپنے قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے زبانوں پر الفاظی رسوم کے ساتھ پڑتی ہوتا رہتا ہے اور ہر الفاظی رسوم کے ذریعہ اسکو سننے اور سنانے ہیں مگر ان تمام اصوات کے باوجود وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے نہ زبانوں میں نہ کانوں میں نہ قلوب میں یعنی کلام نفسی ان چیزوں کا نام نہیں ہے جن کا ثبوت مذکور کیا ہے حتیٰ مکتوب و مرقوم و غیرہ بلکہ کلام نفسی تو ایک معنی قدیم ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اسی معنی کا لفظ ہم ذریعہ نظم اور ترتیب کرتے ہیں انہی نظم غزل کے ذریعہ اس قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور حروف کے نقوش و اشکال کے ذریعہ اس معنی قدیم کو لکھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن ہمارے سامنے اشکال کثرت و فقرات و غیرہ ہے یہ کلام نفسی پر دل ہے اور اسکی ترجمانی کرتا ہے لہذا کلام نفسی کو مکتوب و غیرہ کہنا محال ہے ورنہ درحقیقت وہ اصوات مذکورہ اس کلام نفسی کے ہیں جو کلام نفسی کا ظل اور بڑا تو ہے اور مجاز نفسی کے طریقہ پر کلام نفسی کو ان اوصاف سے لینے ہی متعین کر دیا جاتا ہے سمیت لفظ المعنی من فلان و کتبہ عیدیں و قرآن فی بعض الکتاب و حالانکہ اس سے الفاظ سننے ہیں نقوش لکھے ہیں اور حروف کو پڑھا ہے لہذا مکتوب نہ کہ یہ حاشیہ غلط ہے حدیث کلام لفظی کی ہیں نہ کلام نفسی کی اور اگر ہمیں لفظ ہر یہ اوصاف کلام نفسی کے معلوم ہوں تو وہ مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔

تکھا یشال النسا حیوہم لو یہاں سے شارح اس بات کو معجزہ کے حدیث سے معجزہ کا حدیث لازم نہیں آتا ایک مثالی محسوس سے سمجھا ہے ہیں کہ سمجھتے ہم بولتے ہیں اللہ معنی قرآن



استعارہ میں یہ موقوف ہے جو کسی خواہ اسکو کوئی دے لے یا دے اسے جسکو وہ چاہے وہ دے دے اور یہ بھی نہیں کیا جاتا ہے۔  
ووجود فی الخدک ان۔ یعنی کسی پر کا زبان میں جو ہو اور پھر اسکو وہ دے دے یہ بھی نہیں کیا جاتا ہے  
اور یہ اس کی اس قوت کا نام ہے جو نفس لائقہ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا کام و رکات کا کسب  
اور کسب ہے۔

ووجود فی العبرۃ۔ عبارت ان الفاظ کو کہتے ہیں جو زبان سے نکلے ہیں۔ اس قسم کا وجود تعبرہ اور ہمارا  
بھی کیا جاسکتا ہے۔

ووجود فی الکتابۃ۔ یعنی کسی چیز کا جو آخر ہر ہی تو کتبہ کرنے سے پہلے ہوتا ہے۔ پہلے بعد نیکو  
کتابت جارت کو جہاں ہے یعنی کاغذ پر جو تعقیب منہم ہوتا ہے جاتے ہیں اور یہ عبارت یہ زبان سے نکلنے  
والے الفاظ کا یہ حالت کہتے ہیں اور جہاں کی حالت جو دہ میں پڑتی ہے اور یہ وہی ہے جو دہ فارسی اور  
یعنی پڑا ہوا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ وہ چار قسم کا ہوتا ہے اور جب یہ بات بھی ذہن نشین ہو گئی کہ کلام نفسی  
پر مکتوب و مسطور و غیرہ کا اطلاق مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔ اس کے بعد اسے نسخہ کرنا چاہیے کہ قرآن کریم کو  
جن جگہوں پر اوصاف تہم سے موصوف کیا جاتا ہے تو وہ اس قرآن سے اسکی حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی  
وہ وہ خارجی الفاظ جو کلام نفسی مراد ہو جائے ہیں۔ قرآن غیر لغوی میں، قرآن کو لغوی کی حقیقت  
منعوت کر گیا ہے اور غیر لغوی ہونا چونکہ تہم کے اوصاف میں سے ہے۔ اور یہ اس قرآن سے کلام نفسی مراد  
ہے جسکو قرآن کے وجود خارجی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور جن مقامات پر قرآن کو مخلوقات اور مخلوقات کے  
اوصاف سے منعوت کیا جاتا ہے مثلاً مکتوب و مسطور و غیرہ تو ماویہ تہم مانے پر کسی قرآن لائق و مراد ہوتا  
ہوگا۔ اسکو ہم کہتے ہیں۔ مثلاً وہ تہم کلام عقلی۔ اور ہوتا ہے یعنی قرآن کریم کا وجود فی الخدک اور وہ  
تعبیری مراد ہوگا۔ اس کے طور پر یہ بات کہنے میں کہ ذات و صفات القرآن جو چوتھوں کے الفاظ ہیں کی ہوا  
کرتی ہے۔ اس سے اس مقام میں قرآن سے الفاظ منطوقہ اور مسطورہ اور ہوں گے۔ دوسری مثال حقیقت  
القرآن کی یہاں قرآن سے وہ الفاظ مراد ہیں جو قلوب میں پڑتے ہیں۔ یعنی میں اس وجود فی الخدک مراد  
ہے۔ دوسری مثال یہ جو ہم نے اس میں قرآن۔ یہاں وہ عقول میں پڑتے ہیں جو حقیقت انما میں ہونے کے ہیں  
کہ وہ وجود ذہنی اور تعبیری ہیں۔ چہ ممکن ہے بلکہ تعقل کی کچھ یاد رکھنا ہے جس کے چھوٹے سے  
محدث کو سمجھ کر لیا گیا ہے کہ یہاں وجود سے وجود کی روشنی مدد ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو کلام قرآن میں ہے۔ کلام عقلی کے اوصاف سے متعلق ہے جس کو ہم بھی منقولہ اور  
نات مانے ہیں اور جسکو ہم قدیم کہتے ہیں۔ وہ کلام نفسی ہے۔ اس کے یہ اوصاف کہ وہ نفس  
ہیں۔ ہر تہم عقلی کے طور پر کسی مراد نفسی کو بھی ان اوصاف سے منعوت کیا جاسکتا ہے مگر یہ ان اوصاف

سے انہوں نے بعضی بار نہیں آتا اس لیے یہ اعتراض و گورہ پر وارد نہ ہوگا۔

وَلَمَّا صَفَّيْنَا دَلِيلَ الْأَحْكَامِ شَرَعِيَّةٍ هُوَ الْفَقْهُ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفْنَا أَنَّ أَهْلَ الْأَصُولِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْفُوعِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوهُ اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا أَيْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِمَجْرَدِ الْمَعْنَى وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَذَهَبَ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّهَا يَحْتَوِي أَنْ يَسْبِقَ وَمِنْهُدُ الْأَسَاسُ الْإِبْرَاهِيمِيُّ الْإِسْمَائِيلِيُّ وَهُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبُو مَصْبُورٍ الْعَاتِقِيُّ الَّذِي فَعَّلَى قَوْلَهُ تَعَالَى حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ مَنْ يَلْقَوُ يَسْمَعُ بِأَيْدِلَ عَلَيْهِمْ أَتَفَلَّحُ بِمَعْنَى عَلِمَ فَلَا يَنْفَعُ مَعْنَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَعْنَى صَوْنًا وَأَلَّا عَلَى كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنْ أَتَى أَنْ يَنْفَعُ بِلَا وَاسْطَةٍ الْكُتَابِ وَالْمَلَائِكَةِ خُصَرٌ بِاسْمِ الْكَلِمِ.

## ترجمہ

اور جبکہ ان کو ہم شرعی کی دلیل صرف فقہ سے دیکھ کر معنی قدیم تو شریف کی قرآن کی انہی اصول سے کتاب فی اللہ عرف منقول التواتر کے ساتھ اور اصحوں سے اسوۂ قرآن، نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا دلائل کر مکی حیثیت سے معنی پر اگر معنی معنی کا اور یہ حال کلام قدیم جو کہ انہی قرآن کی صفت ہے تو نگے ہیں اس لیے اس بات کی بنا پر کہ جو ترجمہ کر سکوں یا جانتے اور اس سزا اور اس سزا کی ہے اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماترہ کی کو عمار ہے تو اسے قرآنی کے قرآن معنی تیس کلام اللہ کے معنی تیس باریں خیر ہیں یعنی ایسی اور اس سزا جو کلام اللہ پر دل ہو، جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں کے علم کو سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک دوسری معنی جو اللہ کے کلام پر دل تھی لیکن جبکہ وہ کتاب اور فرشتہ کے واسطے لیت تھی تو ان کو کلمہ قدیم کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

## تشریح

یہاں سے خارج ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ الفاظ اور لغتوں وغیرہ کو قرآن کہہ کر معنی دے رہے اور درحقیقت قرآن کلام لہی کا نام ہے حالانکہ قرآن کی تشریف فقہ دہاں الفاظ بیان کرتے ہیں۔ لغتوں فی اللہ اصناف المتبیل التواتر تو یہ تشریف قرآن کی درست نہ ہوگی اس لیے کہ تشریف معنی کی کی مثال ہے قرآن نہیں اور معنی قرآن ہے اور تشریف قرآن معنی کی ہے جسکو مجاز اور قرآن کہہ کر جانتے ہیں۔ اس کا جواب دیکھ لندہ امویین کی طرف استنباط اس شخص کے سینے میں کلام لہی کے ساتھ و مستحب ہے کیونکہ احکام کا مستحب و کلام معنی ہے جس میں ہو سکتا ہے کلام لہی سے ہو سکتا ہے تو ان حضرات نے اپنی عرض کے مطابق قرآن کی تشریف کی ہے اور پھر کلام لہی کے اندر بھی دیکھیں ہیں۔ ان الفاظ و الفاظ کا موزن یعنی معنی۔ یہ سوال یہ ہے کہ قرآن اصولیین کے نزدیک فقط الفاظ کا نام ہے یا معنی کا یا دونوں کا تو

اس کا جواب دیگر الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے نہ نقطہ لفظ کو قرآن کہتے ہیں اور نہ نقطہ معنی کو  
ہاں اس لفظ کو قرآن کہتے ہیں جو معنی بیرون ہو۔

**تفسیر**۔۔۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نماز میں زبان فارسی قرأت کو جائز قرار دیا ہے جس سے  
اس بات کی طریقت اشارہ ملے کہ قرآن کا معنی کا نام ہے ذکر و تکلم، بلا جہوں کے اور الفاظ میں  
اس پر لفظ سے سلام کیا ہے حضرت نے انہیں نظر انداز معنی دونوں کے مجموعہ کو قرآن کہتے ہیں ان کے قول سے  
یہی بات ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے ملے کہ انھوں نے بلا لفظ فارسی قرأت کو جائز قرار نہیں دیا ہے۔

**تفسیر**۔۔۔ امام ابو حنیفہ نے فارسی زبان میں قرأت کو کیوں جائز قرار دیا؟ خواص بات کی طریقت  
شیر ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

ملاحظہ فرمائیے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہواستم لفظ و المعنی حیۃ اس کے بعد امام صاحب کے  
مذکورہ قول سے جو مدح پیدا ہوتا ہے اس کی انھوں نے ذکر تو نہیں پیش فرمائی ہیں۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ قرآن  
جو کثرت عربی میں نازل کیا گیا ہے اس میں اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلند پایہ بلاغت ہے۔ دوسری  
طرف صورت حال یہ ہے کہ حالت حلقۃ الشترتلی کے تحت مناجات کرشکی حالت ہے جس کا ہر سبب کہ  
توہ خالص اور مشکل طریقے سے ہوئی جائے۔ تو چونکہ قرآن عربی لسان میں ہے اور فصاحت و بلاغت میں حد  
الچاہہ پر نازل ہے۔ تو جو سکتا ہے کہ قرأت بالعرفی کرنے کے معنی (فارسی) جو فصاحت اور بلاغت میں  
نقص و کمزوری میں معہد ہو کر رہ جاتے اور عمل مقصد مناجات نوت ہو کر رہ جاتے۔ اسی غرض کے پیش نظر  
امام صاحب نے زبان فارسی میں نماز کو جائز قرار دیا ہے۔ اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحب  
سبب دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر یہ بنا جو دیکھا فارسی میں قرأت  
کو جائز قرار دیا ہے اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحب بھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و  
معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر یہ بنا جو دیکھا فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تھا۔

**دوسری توجیہ**۔۔۔ امام صاحب نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے یہی توجیہ انب ہے۔ وہ پہلی  
توجیہ اشکالات سے خالی نہیں۔ و قد کثر رجوع الامام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عن القول مجوز  
القبولۃ بالفارسیۃ بغیر عن فلا اشکال و علی الفتویٰ (فوائد الخیر شرح سنن ترمذی ص ۳۰۳)  
کذا فی مجموع ابن دسک بالہر سبب و کذا فی الماشی ص ۳۰۳

**تفسیر**۔۔۔ قرآن کی مذکورہ تعریف و تخریج حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف تعریف ظنی ہے۔ کہ فارسی و عربی دونوں  
حوالہ بالا۔ تو اب تعریف مذکور پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

و اما الکلام المقدم فی۔۔۔ یہی شارح دوسری بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ وہ مسنی قدیم جسکو کلام فنی  
کہا جاتا ہے کیا اسکو مستحب رکھتے ہیں؟

چنانچہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ ہاں! اس کے معنی کو سنا جا سکتا ہے اگرچہ بوقت سماع اس میں  
اصوات درجہ و جہہ نہ ہوں گے مگر اس کے باوجود وہ سموع ہو سکتا ہے جیسا کہ دہیت باری جنہوں کو  
جوگی ملائکہ ذات باری نہ سنان سے منفعت ہے نہ جہت سے، ایسے ہی سماع کو بھی سمنا جا سکتا ہے۔  
شیخ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا۔ یہی شیخ ابو منصور ماتریدی  
کا مذہب ہے۔

فلفظی قولہ :- اور جن آیتوں سے بظاہر یکتو ہو جائے کسی نے الہ کا کلام سنا ہے یا کوئی سنے گا۔  
کہہ قال اللہ تعالیٰ حتیٰ یسمع کلام اللہ نہ یہاں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ کلام لفظی مراد ہے۔  
یعنی وہ آواز جو کلام نفسی پر دل پہ اسکو سنا جا سکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "سمعت علم الخدان" تو جو کہ علم  
ایک ذاتی کیفیت کا نام ہے جسکو سنا نہیں جا سکتا اچھے اس میں مراد یہ ہوگی کہ میں نے ایسی باتوں کو  
سنا جو فلاں کے علم پر ولایت کرنے والی ہے میں یہی بات کام کے مسئلہ میں بھی سمجھ رہا ہوں۔

فموسىٰ علیہ السلام: صدق اللہ۔ ایک شہر پر بعد اوردیہ ہے کہ جب بھی لوگ کلام لفظی کو سنے ہیں جو کلام  
نفسی پر دل پہ کلام نفسی کو کوئی نہیں سنا اور انہیں لوگوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی داخل ہیں تو  
آپ نے بھی کلام لفظی ہی کو سنا ہے نہ کلام نفسی کو، تو پھر خاص طور سے انکو کلام اشعریوں کہا جاتا ہے۔  
(شکوہ ان کا سماع دیگر لوگوں کے سماع سے مختلف نہیں ہے)

مندرجہ بالا عبارت میں شارح نے اسی شہر کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری بات درست  
ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی نہیں سنا بلکہ دیگر لوگوں کی طرح انہوں نے بھی "ادبنا علی  
الکلام اشعری" سنا ہے مگر اس کے باوجود کہ انہیں صرف انہیں کو اسطے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بغیر  
اسی واسطہ کے کتاب یا فہرست کے کلام نفسی پر ولایت کرنا کلام سنا تھا اور چونکہ دیگر حضرات  
فہرست نہ کتاب کے واسطے سے سنتے ہیں اس لئے ان کو کلام اشعری نہیں کہا جا سکتا ہے۔

مکتبہ دینی: استاد ابوالحسن، ان کا نام نامی اشعری ابراہیم ابن محمد بن ابراہیم ہے ابوالحسن النبی  
کہتے ہیں، اشعری ایک شہر ہے جسکی طرف نسبت کر کے اشعری کہے جاتے ہیں، آپ مذہب یا مسلک تھے  
اصول دین الہامانی تھے اور زہود و ریاضت میں بیکارے روز گزارتے، آپ حضرت ابوالحسن الباہلی کے شاگرد تھے  
اور باہلی حضرت ابوالحسن اشعری سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے، گو بالآب واسطہ سے اشعری کے شاگرد تھے۔  
افسوس! یہ آداب شد و دایرت مسئلہ میں بروز ماضیاد مقام نیشاپور دوش ہوا، اور اشعری  
میں فہرست مبارک لے جاتی گئی اور یہاں کا مرقہ مبارک مرجع عوام و خواص بنا ہوا۔ یہ نسبت پہلے  
اشعری ہوتے ہیں۔

(۲) ابوالحسن اشعری: ابوالحسن اشعری صحابی رسول کی طرقت منسوب ہیں۔ اشعری قابل یمن میں سے ایک

تسلیم کا باعث ہے۔ اس قبیلہ کے ایک مشہور تاریخ حضرت ابو موسیٰ اشعری تھے، جو ہجرت کر کے مکہ مکرمہ آئے اور رہے۔ سلام کو رکھا، چونکہ اس سے تنگ اگر مجسمہ بظہیر ہجرت کرتے، حضرت ابو الحسن اشعری کا نسب دیکھیں گے کہ ہے۔ آپ شافعی الذہب تھے، شاعر و طبیب بنی کے منجبین کو کہا جاتا ہے۔

[illegible]

تسلسلہ میں، مزید دور شاعرہ دونوں کو شاعرہ کہا جاسکتا ہے اور شاعرہ کو اس پر فخر دینے کی وجہ سے کوئی شاعرہ ہو سکتی ہے۔ علمی و ادبی زندگی میں جگہ نہ رہا کیونکہ اس نے ان کے لیے شاعرہ کے طور پر کام کیا ہے۔

فإن قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم فماذا في النظم المؤيد بعبارة  
 نقيه عنه فإن يقال ليس النظم المنزلي المعجز المنفصل أو السور والآيات كلام  
 الله تعالى والأجاج عن خلافه وبالله التوفيق المعجز المنفصل في وجه هو كلام الله تعالى  
 حقيقة مع قطع ما في ذلك اسم يتصور في النظم المؤيد المنفصل إلى السور والآيات  
 لمعارضه الصفة القديمة

**تذہیبہ** پس اگر ارجح الف کی جگہ کلام اللہ معنی تیرہ میں واقعیت ہے۔ نظم مولف میں مجازاً تو صحیح ہو جائے گی کلام کی نفی اس سے (یعنی تیرہ) غفلت سے اسطر کا کہ کجا جائے کہ یہ نظم مندرجہ جو بحر ہے سورجوں اور آفات کی جانب میں کی تفسیر میں کسی سے وہ اللہ تعالیٰ کلام میں مستعان اور اس کے خلاف ہے اور یہ جو صفحہ دو حیفہ شدہ صاف انی کلام ہے اس بات کے عین پس ہوئے اور خود کہ یہ آخری ہی وسیلہ تصور ہو سکتا ہے نظم مولف تیرہ میں کی تعلیم سورجوں کی جانب کی نفی ہے اس لئے کہ صفت تیرہ کے ساتھ مؤخر کے کوئی معنی نہیں۔

**تشریح** اشارہ قابلِ غور اس تغار کے اس کا جواب دیں گے۔ افترض کو بھٹے سے  
 ایک قاعدہ سمجھ لیجئے اور یہ کہ اگر کوئی حد کو جس پر نہ سے مجاز استعمال کیا  
 جائے تو اس جگہ پر اس حد کو جو اس لفظ کی اس شقی سے لگتی ہو جس حد سے متعارف ہو



میں لفظ اسد زیر کیلئے حجازۃ استعمال کیا گیا ہے لہذا اسد کی نفی درست ہوگی یعنی زیرہائیکس باسید کہا جاسکتا ہے۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد واشکال کی تقریر سمجھئے: معترض کہتا ہے کہ حضرت والا: آپ کی گزارشتہ بعض اقرار پر سے ہم یہ جڑ چلا کر لفظ قرآن حقیقہ معنی قدیم یعنی کلام نفی کیلئے مستعمل ہے اور الفاظ واشکال و نفوس پر قرآن کا اطلاق مجاز سے لہذا قاعدہ مذکورہ کے لفظ منہ سے مطابق مؤخر الذکر سے قرآن ہونے کی نفی کی جا سکتی ہے اور یہ بات بھی جا سکتی ہے کہ کلمہ قرآن دعوہ، نور، فصل فی السورۃ، آیات قرآن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی موجودہ قرآن سے قرآن ہونے کی نفی کو جائز قرار نہیں دیتا بلکہ سب اتفاق ہے کہ کیا کہنا جائز نہیں ہے اسلئے آپ کے کلام نفی پر لفظ قرآن کے اطلاق کو مجاز کہلے، یہ بات درست نہیں ہوگی۔

وَأَقْبَتَ الْوَهْجَ كَرِيهًا (محمّدی اسم ضمون کا صیغہ ہے از باب قتل بمعنی جلیج کرنا، معترض کہتا ہے کہ کلام  
لفظی کو جہاں آقا کرنا کہتے ہیں اور جہاں الیہ آوردہ ہے کہ کلام فصحاء و علمائے اقطار کو نہیں قرآن کا مثل  
لانے میں جلیج کیا گیا و درویش الوقت کے کلام حقیقی میں ہے۔ کلام مجازی میں نہیں و در پہلی خرافہ میں  
بھی لازم دیکھی۔ اور یہ بات بخیر و شر کے جلیج صرف کلام لفظی کے درمیان ہو سکتا ہے۔ صحت و عدمیہ جو قائم  
ذاتہ تعالیٰ ہے اس سلسلے میں جلیج نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ایسی صحت حکیکہ و حقیقت تکلفاتی  
کی رہائی نہیں، نیز اسوجہ سے بھی کہ وہ صفت عبادی نظر و حد سے اوجھل ہے اس لئے محمدی یہ کلام لفظی نہیں  
ہو سکتا و کلام لفظی ہی محمدی یہ ہو سکتا ہے۔ اعتراض کا دوا مثل یہ کہ کلام لفظی کو حقیقہ و اور کلام  
لفظی کو مجاز و قرآن کریم غلط ہے۔ دین الہول دیگر کے مطابق کلام لفظی است قرآنیت کا انتخاب درست  
ہو تا ورنہ کتنا صحیح ہوتا کہ قرآن محمدی نہ نہیں ہے۔

فلما التحقق أن كلام الله تعالى اسمٌ مشترك بين الكلام النفس القديم ووجه  
الاضافة كونه صفة له تعالى وتبين الظاهر الحادث المؤلف من السموات والارضات  
ووجه الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح ان يسمي  
اسماً ولا يكون افعالاً والتعدي الا في كلام الله تعالى .

تَرْحُمَهُ

**ترجمہ** ہم جواب دینے کے لئے اللہ تعالیٰ کا کلام اسمِ مشرک ہے کلامِ نفسیِ قدیم کے درمیان۔ اور اضافات کے معنی اس کا مشرکی صفت ہونا ہے اور نفسی حادث کے درمیان تو کبر کے سوئوئیل اور آفات سے اور اضافات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام بدل گیا ہو بعد غلطیوں کے اور اضافات میں سے

نہیں ہے تو بالکل یہی صحیح ہوگی نفی اور عجز از خودی نہ ہوگی مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

## تشریح

یہاں سے اعتراض سابق کا جو اس کے ساتھ ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے کلام نفسی اور کلام نفی کے درمیان اور مشترک کے اندر نفی کی وضع پر مبنی کیلئے ایک الگ ہونی ہے اور ہر ایک کے اور لفظ کا استعمال حقیقت ہو تب نہ کہ مجازاً جب یہ اصول مقرر ہے تو معلوم ہو گیا کہ کلام کے کلام نفسی ہر ایسا جائے پر بھی حقیقت ہے اور کلام نفی ہر ایسا جگہ پر بھی حقیقت ہے۔ لہذا اب دونوں اعتراض وارد نہ ہوتے کیونکہ کلام نفی بھی کلام حقیقی ہے تو نفی صحیح نہ ہوگی اور جب کلام نفی کلام حقیقی ہے تو خودی نہ ہوگی۔ کلام حقیقی ہوگا جب بات معلوم ہوگی کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام نفی کیلئے حقیقت ہے یعنی دونوں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ کلام اللہ کے کلام نفسی کے کلام اللہ ہو سکتا ہے کیا معنی؟ شارح نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی ان قبیلے کی صفت قدیم ہے اسی لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا ہے اور کلام نفی بھی کلام اللہ ہے اس کے کلام اللہ ہو سکتا ہے یہ معنی یہ ہے کہ یہ تخلیق خداوندی ہے کسی غیر کا یہ کہنا ہوا نہیں ہے بخلاف کلام زید کے وہ بھی مخلوق خداوندی ہے مگر اس میں زید کے کلمہ کا دخل ہے اور کلام اللہ کسی کے کلمہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا اور کلام زید کو کلام اللہ نہیں کہا گیا۔

وما وقع في عبارة بعض المتأخرين من أنهما جازان فليس بجائزاً إنما غلب موضوع لفظ المولى بل إن الكلام في التحقيق وبالحذات اسم للمعنى الفاعل بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعها لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا مزاج لهم في الوضع والتسمية۔

## ترجمہ

اور جو کہ بعض نے بعض متأخر کے کلام میں کہ یہ (کلام اللہ) دے لفظ (مولى) مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ لفظ تعریف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ کلام حقیقہ والہات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں اور لفظ کا نام رکھنا اس کے ساتھ اس کے بعضی کلام کیساتھ اور لفظ کو وضع کر دینا کلام کیلئے وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر تو کوئی مزاج وضع اور نسب کے اندر نہیں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام نفی دونوں کیلئے موضوع ہے اور دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے نہ کہ مجاز، حالانکہ مجاز ہے بعض متاخر کے کلام میں دیکھا ہے کہ کلام نفی کو کلام اللہ کہنا مجاز ہے جو آپ کی اور ان کی بات ثابت نہیں ہو گیا۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کلام اللہ مشترک وضع خود دونوں کے لئے ہے اور جب دلیل دہن کے لئے ایک الگ ہے تو استعمال ہر ایک کے اندر حقیقت ہوگا مگر کلام نفی کو کلام اللہ



لا کما زعمت المجاہلۃ من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانما یکون  
الاستحالة للنظم بان لا یتمکون التناظر بالبدن من بصر الذلۃ الا بعد التناظر بالبدن  
المعنی ان النظم الفاضل بالنظر لیس مرتب الاجزاء فی نفسه کالتام بنفس الحافظ من غیر  
ترتیب الاجزاء و قد قدم البعض علی البعض والترتیب انما یحصل فی التناظر والقرآن  
لعدم مساعده الآلات وهذا معنی قولهم المعصوم قدیم والقرآن معادش۔

## ترجیح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ مخالفین نے کہا ہے معنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس  
نظم کے کہ یہ تو پریمی الاستحالة ہے اس بات کے یقینی ہو چکا کہ کہیں بشری میں کا لفظ نہیں  
نہیں مگر اس کے لفظ کے بعد بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفس مرتب الاجزاء  
ہوگا ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس کا لفظ صاحب کے ساتھ بغیر ترتیب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض  
پر مقدم ہونے اور ترتیب لفظ و قرأت میں حاصل ہو جائے اگر کسی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے  
اس قول کے معنی ہیں کہ مقدم قدیم اور قرأت حادث ہے۔

## تشریح

ما قبل کی تقریر سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ الفاظ بھی قدیم ہیں اب یہاں ایک غماز  
بیجا ہو گیا کہ کتاب : اب تو مارے ہیں کہ معنی بھی قدیم اور الفاظ بھی قدیم ہیں تو یہ بات  
تو بالکل وہی ہو چکی جو مخالفین نے بھی کہ قرآن کریم کے الفاظ بھی قدیم ہیں تو آپ کے اور ان کے قول میں  
کیا فرق پائی رہا !

اس عبارت سے شارح اسی سبب کا مکمل پیش نظر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان بظاہر تو ایسا ہی معلوم  
ہوتا ہے مگر بات درحقیقت ایسی نہیں ہے۔۔۔ پھر؟ ہمارے اور ان کے قول میں بہت فرق ہے ان کا کہنا  
تو یہ ہے کہ وہ نظم مؤلف جو مرتب الاجزاء ہے اور ہمارے سامنے مخصوص مشکوٰی میں موجود ہے یہ قدیم ہے  
حالانکہ یہ قول بالکل بدیہی البطلان ہے اور مذکورہ نظم کو قدیم کہنا قطعی غلط اور باطل ہے کیوں کہ ہم یقین  
جانتے ہیں کہ ایک خط یا لفظ بغیر اس کے لفظ کے قطع ہوئے حال ہے مثلاً اب بسم اللہ کے سین  
کا لفظ اسی وقت کر سکتے ہیں جبکہ با کا لفظ منقطع ہو چکا ہو لہذا اس میں بھی حادث، پارہی حادث،  
تو معلوم یہ ہو گا کہ الفاظ مرتبہ اور لغزش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں اسکو قدیم کہنا غلط ہے کا وہب لہ  
احمالہ (یہ تو مخالف کا قول ہے مع انحراف دیکھ)

ہمارا مسلح نظریہ نہیں ہے کہ الفاظ مرتبہ قدیم ہیں بلکہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ  
قائم و دائم ہیں جس میں نہ ترتیب ہے اور نہ البتہ و ترکیب۔ ترکیب کبھی نہیں پائی جاتی اس کو ایک  
مثال سے سمجھئے : ایک ماٹھ قرآن جب مکمل ماٹھ ہو جائے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب

موجود ہے۔ قرآن میں کوئی ترتیب نہیں ہے ہاں جب وہ قرآن کریم پڑھتا اور اس کا لفظ کرتا ہے تو سورت  
ترتیب حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے کے وقت ترتیب کی وجہ سے کہ وہ ایک وقت پورے قرآن کو پڑھ  
نہیں سکتا بلکہ رفتہ رفتہ دیکھتے ہیں اور دیکھتے آیت کو پڑھتے گاہے گاہے کہ آیت اس بات کی اجازت نہیں دیتی  
کہ دفعہ دہرہ پورا قرآن پڑھ لیا جائے اس بنا پر وہ پورے قرآن کو ایک مرتبہ پڑھ سکتا ... غرض بات  
یہ چل رہی تھی کہ جس طرح انفس حافظہ کے ساتھ الفاظ قرآن کا قیام غیر مرتب طریقہ پر ہے اسی طرح ذات  
باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں البتہ دلائل میں فرق ہے اور وہ یہ کہ جو الفاظ  
حافظہ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان میں بوقت قرأت ترتیب پائی جاتی ہے در ترتیب  
کو مستحکم ہے اور ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں ان میں ترتیب نہیں ہے غرض ہذا سلف قرآن  
قرآن ہے کہ کوئی شخص کلام الہی کو سسٹن سکے گا تو اس طرح سے لگا کہ وہ غیر مرتب لاجواب ہو گا کہ کوئی  
ترتیب تو اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ آلات دفعہ تلفظ کی اجازت پر بنا کر ہیں جنہیں دیکھائی کا لفظ  
مگر جو نہ ذات باری تعالیٰ آیت کی محنت اس میں نہیں ہے اس لئے دفعہ واحدہ اور غیر مرتب طور سے  
اس کا کلام مستحکم ہو سکتا ہے۔

غرض بڑی تقریر کا یہ ہوا کہ مشائخ کے کلام میں آیت ہوئے لفظ معنی کے معنی ثانی معنی مراد لے نا کہ  
معنی اولوں لفظ کے ساتھ الفاظ قائم نہ ہونے کی ثابت ہو جائے اور سہارن کو جو ہے غماض  
کاتب باب ہو سکے گا۔

وہذا معنی قولہم المقرون قدیم والقرون حادۃ۔ اس عبارت سے مندرج یہ فرما دیا جائے ہیں  
کہ ہم نے جو تقریر کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری کے ساتھ بھی قائم ہے اور ہمارے ساتھ بھی ہے مگر  
اول میں ترتیب نہیں اور ثانی میں ترتیب ہے اس وجہ سے اول قدر اور ثانی حدیث ہے۔ تو عبارت میں  
مقرؤ سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری کے ساتھ ہے یعنی کلام نفسی اور قرأت سے بجز کیلئے  
ان الفاظ کو جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں ظاہر ہے کہ یہ حادث ہیں، تو اس عبارت کا مطلب یہ  
ہو کہ ہماری سابق تقریر اور المقرون قدیم والقرون حادۃ کا ایک ہی مطلب ہے۔

واما القضا شریعات اللہ تعالیٰ فیہ لا توتب فیہ حیث ان من معہ کلاما تعالیٰ  
معہ غیل مرتب الا جزاء بعدہم احتیاجہ الى اللہ لہذا احصاہم علیہم۔

ترجمہ  
اور یہ بال جو انفس تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے  
چنانچہ جو انفس تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اسکو اس حال میں سے لگا کہ وہ غیر مرتب لاجواب

ہوگا اس کے آگے جانب محتاج نہ ہو سکیں وہ دوسرے یہ ان کے بعض متنفذین میں صاحب موافق کے کلام کا

مستحب ہے۔  
**تشریح**

اس کی تقریر دو مضمون پہنی تشریح میں گذر چکی ہے لہذا اسکو ایک مثال سے اپنے سمجھنے کو ثابت ہیں آپ حضرات کو سبق پڑھئے آج ہوں اسبق کی پوری تقریر میرے ذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی ساری تقریر بیک وقت جتنی ہے لیکن اس تقریر کو اور کرنے میں تقریر کا پورا ٹکڑا صرف ہوگا، اگر میرے پاس ایسے آلات ہوتے جو بیک وقت سب کو آواز کر سکیں اجازت دیجئے تو میں سب کو یکدم کہہ کر پھر پورا ٹکڑا جتنی منانا سنا کر دلوں معذروں پورا ہی گھنٹہ صرف کرنا پڑے گا مگر باری تعالیٰ میں عجز کا شائبہ ہی نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے اور نہ جہاں احتیاج الی اللہ ہے اسلئے اس کلام بیک وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملکیت میں تین طلاقیں منع ہیں کہ جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی: غبار ملک ان میں سے کوئی اول و ثانی دانت نہیں ہے اگر ترتیب ہے تو دو طور کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح آپ سب محفرت اس درگاہ میں جمع ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ اول کون اور ثانی کون ہے۔

وهو جيد لمن يعقل لفظاً قاصداً بالفسر غير مقلد من الحروف المنطوقة او المعجلة  
الشروط وجود بعضها بعد عدم البعض ولا من الاشكال المرسية السد التي عليه ونحن  
لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحدود مجزئة مرشحة  
وخياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاماً مؤلفاً من الفاظ متعيلة او نقوش مرتبة  
واذا انظنا كانت كلاماً متكوفاً

**ترجیح**

اور یہ (قاضی کی تقریر نہ کر) غور ہے اس شخص کے لئے جو ایسے الفاظ کا تعقل کر سکے  
اس کے لئے جو کہ نفس کے ساتھ قائم ہوں درحالیکہ وہ ان حروف منطوقہ یا مخیلہ سے  
مربط نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کے ساتھ اور نہ (مربط ہوں)  
ان اشکال مرتبہ سے جو لفظ پر دلی ہوں اور ہم نہیں سمجھتے نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے مگر  
حروف کی صورتوں کے غرض و مرتم ہونے کو حافظ کے خیال میں اس حیثیت سے کہ جب ان صورتوں  
کی جانب متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہو جائیگا جو الفاظ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب وہ  
وہ تلفظ کرے گا تو یہ صورتیں کلام مسطور بن جائیں گی۔

**تشریح**

یہاں سے شارح فاضل عہدہ دین کی تحقیق کے بارے میں اپنا نظریہ پیش فرماتے

میں شارح کے کلام کا ماحول یہ ہے کہ یہ تقریر درست نہیں ہے مگر اب کو مقرر فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بڑی شاندار جائز اور عمدہ ہے مگر یہ تحقیق اسی شخص کیلئے عمدہ ہے جو اسکو سمجھ سکے کہ ذات باری تعالیٰ کیساتھ الفاظ کا قیام تو ہے لیکن اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف منقولہ میں ہم دیکھتے ہیں۔  
یہ ان اشکال و نقوش مرتبہ میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جو ادنیٰ علی الفاظ ہیں ایسے ہی حروف منقولہ عیسوی ترتیب میں ان الفاظ میں نہیں ہے کیونکہ ان مذکورات تلاش کے اندر لائق کے تحقق کے لئے سابق سے فراغت ضروری ہے ہر حال جو الفاظ کے قیام کو اس طرح سمجھ سکے جو ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان کے لئے یہ تحقیق بڑی جائز ہے جس سے بہت سے اشکالات کا سد باب ہو جائے گا۔ مگر اس کا ذکر کیا جاتا کہ جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قیام ہے تو اس کے سامنے یہی ٹھہریں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خیالی میں جمع ہیں اور جب حافظ فوت فری کی جانب تو جھکنا ہے تو وہ الفاظ و حروف، الفاظ متحدہ اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کرتے ہیں اور جب ان کا قطعہ کو تلبہ تو دہی ضرورت غیلہ کلام مسطور کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں، عیسوی تقریر مذکور تو محض بہت عمدہ کہوں کہ یہ بلا خلاف قواعد شرعیہ کے مطابق ہو نیکی وجہ سے بہت اشکالات کو دور کرنے والی تھی مگر کیا کیا جائے تقریر غیر معقول ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور ان میں ترتیب نہ ہو اسکو جو قیام عقل کی طاقت سے باہر ہے نیز اس کے اندر یہ بھی خسرانی ہے کہ اگر الفاظ قائم بالنفس کو غیر مرتب کہا جائیگا تو پھر بیخ و برباد میں کوئی فرق نہ ہوگا کیونکہ جب کوئی ترتیب ہی ہواں پھر ترتیب سے تو نہ غیر منقطع اور متعلق جمع ہو سکتا ہے۔ خلاصہ کلام تقریر مذکور درست نہیں ہے۔ ہماری سمجھ سے باہر بات ہے۔

**تشیبہ**۔۔۔ شاد رحمان بڑی سنجیدگی کے ساتھ اس تحقیقی کوکندم کردیا لیکن میں یہ حق ہے کہ نتائج کی خدمت میں پڑے ادب کے ساتھ ایک گزارش کروں کہ غائب اگر آپ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام ہے ہے اور اس کی کیفیت کیا ہے۔ سکونم میں سچے سچے یہ بات چاہتے تھے عزیز معقول یہ وہ ہم کہیں گے کہ آپ کی بات تسلیم مگر غیر مقتولی جو سنے کسی چیز کا عدم لازم نہیں آتا۔ کلامی و نظری و کفر و زور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام جائز ہی نہیں تو پھر ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ اس میں تضاد ہے کیونکہ جس چیز کا قیام بعض موجودات و محاذات کے ساتھ ہے اس کا قیام ذات باری کیلئے کیوں نہیں ہو سکتا اور اگر آپ منہ پر ہوی کو اختیار کرنا چاہیں گے تو اس نفی پر آپ کو دلیل پیش کرنی پڑے گی۔

والتكوين وهو البعد الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتكوين والإيجاد والاحتداد  
والاختراع ونحو ذلك ويعني بإخراج العدم من العدم إلى الوجود هفة الله تعالى

لا طلاق العقل والقل كثران، خالق العالم مكون له، وامتناع إطلاق الاسم المستوعب  
الشيء من غير ان يكون مأخذ الاستعراق وحبها له، واسما بها اذ لم يوجوه .



اور اجزاء و جزو صفات حقیقیہ میں، بار بار وہ بالکونین کے مظاہر نہیں ہیں تو ان کے مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ کی تعداد لا تعد ولا تحصى ہو جائے گی۔

اب تین مذہب کو جان لینے کے جدید بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کہ کتاب میں اول و دوم مذہبوں کا ذکر کیا گیا ہے، نیز یہی معلوم ہونا چاہئے کہ شارح شیخ اسحاق کوئٹہ اور مائتہ باریدی میں لہذا شارح پہلے مائتہ کے حکام کی شرح کر چکے اور اس کے بعد اپنے موقوف کی تہذیب کرتے رہیں گے۔

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو سمجھنے کے کونوں اللہ کی صفت ازلیہ ہے اب اس میں درود غوسہ ہو گئے۔ ان کونوں کا صفت ہونا وہ، اس کا صفت ازلیہ ہونا۔ یعنی دعویٰ پر درود لیلیں شارح نے بیان کی ہیں۔ عقل و نقل کا قائل ہے کہ باری تعالیٰ علم کا خالق اور اس کا مکتوب ہے۔ جب اس کا مکتوب ہونا ثابت ہو گیا تو قبل میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ جس کے لئے صیغہ مشتق ثابت ہو گا اس کیلئے صیغہ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے لہذا معلوم ہو چکا جب وہ کوئی ہے تو اس کے لئے صفت کونوں ثابت ہے۔ دلیل ازل، و لاطلاق ہو ہے، اور ثانی کو لا متناہی اسے بیان کیا گیا ہے۔

تنبیہ:۔۔۔ مکتوبہ لہذا، ان کی غرضانی نہیں ہے بلکہ خبر کی تفسیر ہے جی ایسی ہے۔ دوسرا دعویٰ کونوں کے ازلی ہو چکا ہے اس پر شارح نے چار دلیلین نقل فرمائی ہیں۔

### الْأَوَّلُ إِنَّهُ يَمْنَعُ قِيَامَ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى لِمَا مَرَّ

ترجمہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن ہے ان دنوں کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔

تشریح

پہلی دلیل صفت کونوں کے ازلی ہونے کی یہ ہے کہ اگر اسکو حادث مانا جائیگا تو اللہ تعالیٰ کیساتھ صفت حادث کا قیام لازم آجیگا بالفاظ و بیگزاری تعالیٰ کا محض حوادث ہونا لازم آجیگا جبکہ قبل میں بتایا جا چکا ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن اور محال ہے درہد اس کا حادث ہونا لازم آجیگا۔ اس غرضانی سے بچنے کیلئے صفت کونوں کا ازلی ہونا ضروری ہے۔

الثَّانِي أَنَّ مَا وَضَعُ ذَاتَهُ فِي كَلَامِهِ لَا زِلْ فِي بَاتِهِ الْخَالِقِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَزْلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكَذِبُ وَالْعَدْوَلُ وَالْمَعَارِضُ وَالْإِلَازِمُ بِأَنَّ أَيْ الْخَالِقِ فَيُجَابِئُ الْقَبْلَ وَالْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعْدٍ الْحَقِيقَةُ عَزَائِمُ لَا تَجَازِ أُولَئِكَ الْخَالِقِ عَلَيْهِ تَحْصِيَةُ الْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ لِحَاشَةِ أَطْلَاقِ كُلِّ مَا يَتَدَرَّجُ فِيهِ عَلَيْهِ مِنَ الْأَعْوَاظِ عَلَى

## ترجمہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر عقل نے اپنی ذات کو متبع کیا ہے اسے کلام ازل میں اپنے خالق پر ہے ساتھ تو گروہ ازل کے اندر خالق نہ ہو تو کذب لازم آجنگا بھاری بجانب عدول لازم آئے گا یعنی خالق آئندہ زمانہ میں باخلاق ہستی تو عقلی تحقیق کے تصور کے بغیر باوجود اس بات کے کہ اگر ازل ہو اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ ہرگز ہوگا جس پر اعتراض میں سے ہر اس عقلی کا اطلاق جس پر وہ تو رہے۔

## تشریح

صفت تکوین کے ازل پر کسی دوسری دلیل یہ ہے جس کو ماضی یہ ہے کہ شریعت اپنے کو اپنے حکام ازل کے آئندہ علی کہلے اور خالق و مکنون تقدس تو ب دوازل سے خالق و مکنون سے تو ازل سے اس کے ساتھ صفت تکوین کا ہونا مفہور ہی ہے ورنہ اگر تکوین کو حادث نامہ لینگا تو اللہ کے کلام کا کذب ہونا لازم آجنگا یعنی وہ مکنون فی الازل نہیں ہے حالانکہ اپنے کو ازل میں مکنون کہا ہے۔

ترتیب یہ کہ اس دلیل کا جواب امام مزارانی نے یہ دیکھ کر خالق کے معنی ہیں کہ آئندہ خالق ہوگا اور وہ مسبب حق ہوگا اس لئے یہ دیکھ کر خالق کے معنی ہیں قادر علی الخلق یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت بھی ہوگی بالفضل خلق نہیں کیا تھا۔

شمارج اشارہ کی جانب سے ان دونوں جو محسوس پر تکبر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں جہولوں میں اندھا سچ کیونکہ یہ دونوں خالق کے جوڑی معنی ہیں اور اصولی پر مسلم ہے کہ حقیقی معنی مستند رہے ہوں تو معنی بھاری کیونکہ عورہ جہول نہیں اور یہاں حقیقی معنی درست ہیں تو یہ تاویں خلافت اصول چلی و نیز صاحب جمع انوار سچ کہو کہ میں اور بھی خالق ہے اور وہ یہ ہے کہ اصول سے قدرت علی الخلق کی وجہ سے باری تعالیٰ کو خالق فی الازل نہ آ ہے تو اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ آئندہ تعالیٰ کو جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشارے سے اللہ تعالیٰ کا اقتدار جائز ہے نہ انکو یہ غلط ہے اور نہ تو قادر علی البیاض کی وجہ سے اسکو ابیض اور تارمی اسکو ترمیج سے اسکو درد کہنا جائز ہونا چاہئے۔ دوسرے علی ہذا لہذا مستلزم ہوگا کہ نام مزارانی اور صاحب جمع انوار سچ کا جواب درست ہے۔



الثالث ان لو كان حادثاً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال  
ويلزم منه استغناء تكوين العالم مع اننا مشاهد وما يدون، فيستغنى  
الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع.

## ترجیحاً

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو وہ دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی  
تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کے تکون کا استعمال لازم  
آئے گا باوجودیکہ وہ مشاہد ہے اور غیر اس کے (یعنی دوسری تکوین کی وجہ سے سر میں وجود میں  
آئے غیر) حادث کا محدث اور حادث سے استغناء لازم آئے گا اور اس میں صانع کی تعطیل ہے۔

## تشریح

یہ دعویٰ تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس  
کو حادث مانا جائے گا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس صفت تکوین کا وجود  
دوسری تکوین کی وجہ سے ہو گیا یا خود بخود ہو گا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جس  
کا محال ہونا مسلم ہے اور دوسری صورت میں حادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ  
سہی باطل ہے جس میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔



الرابع ان لو حدثت لحدث اما في ذاتها فيصير محالاً للحوادث او في غيره كسما  
ذهب اليه ابو الهيثم بن ابي ان تكون مثل جسم فاشم به فيكون مثل جسم خالفاً  
ومكوتاً لنفسه ولا يخفى في استحالته

## ترجیحاً

اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ تکوین اگر عارض ہو تو اس کا حدوث یا تو باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا  
تو وہ محل حوادث ہو جائیگا یا اس کے غیر میں ہوگا جیسا کہ اس کی جانب میں بیان کیا ہے کہ  
ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کیلئے خالق اور تکون ہو جائیگا اور اس کے استحالہ

میں کوئی غلط نہیں ہے۔

**تشریح**

ہر صفت ممکن کے ذریعہ ہونے پر جو کچھ دلیل ہے جس کا معاملہ ہے کہ اگر صفت ممکن کو حادثات  
بازا بلے کو اس کی درجہ میں ہوں گی، وہ انسانی ذات ہے، یعنی صفت ممکن حادث ہے  
اور ذات باقی میں باقی جاتی ہے تو اس صورت میں یہ خرابی نہ ہو، کیونکہ ذات باقی کا اصل حادث ہونا لازم  
آجگا (۱) دلی غلطی۔ صفت ممکن حادث ہے اور عزات باقی میں باقی جاتی ہے، چنانچہ جو ممکن معنی کا  
جائز ہے کہ ہر جسم کی ممکن خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ تو اس صورت میں ہر جسم کا ممکن ہونا لازم  
ہو لازم آئے گا کہ کوئی حادثہ ممکن کے بھی معنی میں اس کے ساتھ صفت ممکن نہ ہو، کیونکہ کیا ہم ہوا میں  
ظاہر مطلقانہ ہے۔

ومسبى هذا الادلة على ان الذكوى صفة حقيقية، كالعنود والقدى والمعقون، ومن  
المعقون كى ان من الاضافات والاضافات العينية مثل لون الثياب والحقائق وتعد من  
قبل كل شىء ومعدا، ومعدا بالسنن ومعدا ومعدا ومعدا ومعدا ومعدا ومعدا ومعدا  
والحاصل فى الازل هو مبدأ المخلوق والسنن والادلة والادلة والادلة والادلة والادلة  
دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والادلة والادلة والادلة والادلة والادلة  
وجود المعقون وعدمه على التواء، مع انضمام الادلة، فخصم احد المعقون.

**ترجیحہ**

اور ان دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ممکن صفت حقیقیہ ہے مثلاً ظاہر قدرت کے رہتے ہیں  
ممكن اس بات پر ہیں کہ یہ اہل قوت اور اعتبارات متغیر میں سے ہیں جیسے صفت حقیقیہ اور قدرت  
کا ہر چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہوا اور جاری رہا ہوں سے منکر ہونا اور وجود ہونا اور  
سمیت دہی ہونا اور اس کے مثل اور حاصل ازل کے اندر وہ ممکن، تدریجی اور الماتہ را تبار، علم کا مبدأ  
ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت ہو سکتی ہو کوئی دلیل نہیں ہے کہ قدرت اور کرم  
اس کی نسبت ممکن کے وجود و عدم کی جانب برابر ہے لیکن ارادہ کے منظم ہونے کے بعد دونوں جانوں میں سے  
ایک خاص ہو جاتی ہے۔

**تشریح**

یہاں سے تدریج مذکورہ چاروں دلیلوں پر رد کرنے ہوئے کہتے ہیں کہ جو چار دلیلیں ممکن کی  
ازمیت پر بیان کی گئی ہیں وہی دلیلیں درست ہو سکتی ہیں جبکہ ممکن بھی علم قدرت کی طرف  
مستقل صفت ان کی جائے میں تدریج کا مذہب ہے حالانکہ ممکنین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ممکن کوئی  
مستقل صفت نہیں ہے بلکہ نشانات اور اعتبارات صفت میں سے ہے، ممکن کی اصلاح میں نہ صفت

و دام و بوم ہوتا ہے جو کسی دوسرے کی نسبت سمجھا جاتا ہے جیسے کنوین انخافات میں سے ہے کہ کوئی ایک اسکوپس۔  
 کنوین کے نہیں سمجھا جاتا ہے اور اس کی شایع مشابہت خلق بغیر غنوق کے سمجھیں نہیں، نیکی، اور اعتبارات  
 عقیدہ ان امور کو کہا جاتا ہے جس کو خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والوں کے ذہنوں میں بھی انکا  
 قیام نہ ہو تو صفت کنوین اعتبار عقل اور اضافی شے ہے جس طریقہ سے مندرجہ امتیاز، انخافات و کنوین اور  
 اعتبارات میں سے ہیں جیسے مثلاً وہ الشریعہ ہر چیز سے پہلے ہے سب کے ساتھ ہے اور سب کے مدخلین سے  
 نکالے۔ یہیوں چیزیں، اضافات میں سے ہیں کیونکہ قبلت اور معیت اور بعدیت بغیر دوسری شے کے مستور نہیں  
 ہو سکتی (۱) اسی طرح اری خانی کا مذکور الاستغناء ہوتا ہے، امر اضافی ہے کہ کوئی مذکور اس وقت ہوگا جب  
 کہ الاستغناء موجود ہوں (۲) معبود ہوتا ہے امر اضافی ہے کہ کوئی اس کے معنی بغیر عابد کے وجود کے نہیں ہو سکتے  
 استغناء معبود اسی کو کہتے ہیں جس کا کوئی عابد ہو اور جس کو کوئی عابد نہ ہو وہ معبود کیسے ہوگا (۳) بارانا  
 جہاں بھی امر اضافی ہے کہ کوئی جو کہ مارا جائے یا جلایا جائے بغیر اس کے معنی قیامت اور معیت مستور نہیں ہو سکتے  
 اس لئے کہ جب کوئی قیامت و اجارہ چیز موجود ہوگی تو اسی وقت بھی اور معیت بھی ہوگا تو جس طرح  
 مندرجہ بالا استیفاء امور اضافیہ میں اسی طرح یہ بھی امر اضافی ہے اور جس طرح ان اشیاء مذکورہ کو حادث  
 ماننے سے کوئی خزانہ لازم نہیں آتی تعبد اسی طرح کنوین کو حادث ماننے میں کوئی خزانہ لازم نہیں آئے گی۔  
 والمحصل فی الاموال الذی اس عبارت کہ عطف، علی ان من الاضافات، میں ان کی ضمیر پر ہے۔ عبارت  
 کہ مطلب ہے کہ کنوین اضافات میں سے ہے مستقل صفت نہیں بلکہ حادث ہے اور جو چیز قدیم ہے وہ  
 صفت قدرت والا ہے۔

شارح کی زبانی اسی بات کو تفصیل و تشریح کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ازلی اور قدیم ہے وہ  
 تخلیق اور تزیین وغیرہ کا مبداء ہے اور مبداء کہ ہے؟ تو قدرت اور ارادہ کے کسی اور چیز کے مبداء ہونے پر  
 دلیل قائم نہ ہو سکتی، ایسی ہی ان دونوں کے مابین اسی در صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہیں ہو سکتی  
 کہ اسکو مبداء ان صفات کا کہہ جائے بلکہ مبداء تخلیق و تزیین وغیرہ صفت قدرت و ارادہ ہیں اور قدرت  
 و ارادہ مبداء اس لئے ہیں کہ قدرت کا خلق شے کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر و کاس  
 بات پر قدرت رہی ہے کہ وہ مفاد کو وجود میں لائے اور نہ لائے مگر جب قدرت کے ساتھ ارادہ کا التفہام  
 ہو جاتا ہے اور دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں تو شے کی دونوں جانبوں (عدم و وجود) میں سے ایک کو ترجیح  
 حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر ارادہ کا تعلق جانب وجود سے ہوا ہو تو شے موجود ہوگی۔ بصورت دیگر عدم  
 تو معلوم ہو کہ ارادہ جب قدرت کے ساتھ منقطع ہوتا ہے تو ترجیح احد الخواصین ہو جاتی ہے اور اسی ترجیح  
 احد الخواصین کا نام کنوین ہے تو اس قدر سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ کنوین صفت مستقل نہیں ہے بلکہ ارادہ و  
 قدرت کے منقطع ہونے سے جو دین آتی ہے وہ دیگر کنوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے جیسے تخلیق

بھی جس قدر باقی اور کبھی بالکل امانت و احیاء و حیات لکھا تھا، ہوا کہ، روضہ قدس نے، دین و تحقیق مہر کو، میرا اور کچھ اور اعتبار ہی ہے کوئی مستقل صفت نہیں ہے۔

ولہذا استدلال انھیں اٹھوں بعد واثق التکوین بائنا فلا یتکویں بدوین المکون بالظہور  
بدوین المصنوع فلوک ان قدیم الزم قدم المکونات وھو ھیکل اشار الی الجواب بقولہ

### ترجمہ

اور کیا ان لوگوں سے جو مدت کو، کون کے تکل میں اس طرح استدلال کیا کہ کچھ اور کچھ مہر کو، کون کے  
بدوین المصنوع سے جسے غریب چیز مہر کو، کون کے قدیم ہو تو مکونات کو قدیم ہو اور ہم اسے کاہر  
یہ حال ہے تو مصنف نے اس کے جواب کی جانب اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے۔

### تشریح

اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب یہ امر حتمی ہے تو ہر کوئی کون کے  
تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے غریب چیز مہر کو، کون کے تصور نہیں ہو سکتا جواب بات یہ ہے  
اور پھر بھی کچھ اور قدیم بنا جائے تو مکونات کو قدیم ہو یا بھی اور آریگا۔ حاکم نے غائب ہے کہ قدیم و ازل  
تک کی صفات ذات ہیں۔ اور جب لازم باطل ظہور اور غور میں کچھ کون کا الیٰی ہو، بھی، ظن ہو گا کہ اس  
مکتوم ہوا کہ کچھ عادت ہے تو مصنف اپنے کور آئندہ سے اسی استدلال کو جواب دے رہے ہیں۔

وھو ای التکوین لکونہ للعالم ولکن جزء من اجزاء کلا فی الارض بنی لوقت وجودہ  
موجب علمہ و ارادۃ فالتکوین باقی از کلا و اسد او التکوین موقوفہ بعد واثق التعلیق  
کما فی العلم والقدیمہ وغیرھما من الصفات القدیمہ الخ لا یلزم من قدمھا قدم  
معتقداتہ لکون معتقداتھا حادثۃ۔

### ترجمہ

اور پھر بھی کچھ اور بنا ہے اس کا (یعنی اور حقانی کا)۔ مگر کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جز  
کو نہ کہ ازل میں نہ اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم و ارادہ کے مطابق، اور کچھ اور ازل  
و ازل میں باقی ہے اور کون حادث ہے تعلق کے حدوث کو، جسے، حاکم نے علم و قدرت اور ان دونوں کے  
ظن میں ان صفات قدیمہ میں سے کہ جس کے قدم سے ان کے مستندات کا قدیم ہو گا، لازم نہیں آتا، لے حدیثات  
کے حادث ہو سکتے ہیں۔

### تشریح

یہ اشاعرہ کی جانب سے وارد ہونے والے اکثر حق کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بطرح  
علم و قدرت و غیرہ صفت قدیمہ ہیں اور ان کے مستندات حادث ہیں مگر مستندات کے

حدوث سے ان کا حادث ہونا اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی فطریہ  
مکونین صفت مستقلہ الزام ہے اس کے قدیم ہونے سے بھی مکونین کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ یہ ان کے  
کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے ذخیرہ میں پہلا تو یہی جو مذکور ہو یعنی مکونین حادث اور مکونین  
قدیم ہے اور ان دونوں کا تعلق حادث ہے اور دوسرا رخ یہ ہے کہ مکونین قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم  
ہے کیونکہ باری تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معرض ظهور میں آتی ہے نو  
مکونین کا تعلق مکونین سے قدیم ہوا پھر بھی مکونین کو قدیم اور مکونین کو حادث کہا جائیگا، متواتر کے اوقات  
کے حادث ہوئے ہیں مگر تاریخ سے اس حق کے بعد فاشکونین آتی اور ابداً المکونین کو کچھ حجاب کے  
پہلے رخ کی زمین جس پر وہی۔

تسلیم ہے۔۔۔ مانتے ہیں اس بات کی تصریح فرمادی کہ شرعی جیسے عالم کا مبالغہ اور مکونین سے ایسے ہی اس  
کے ہر تہذیب کا مبالغہ اور مکونین ہے اس تصریح کو جو ہم سب کے جن لوگوں نے بعض اجزاء عالم کو مصنوعیات  
باری سے شمار نہیں کیا ان پر رو ہو جائے جیسے خاصہ کہ انھوں نے بیوتی اور صورت اور عورتیں عشر و غیرہ  
کو قدیم مانے جن کی تخلیق ماقبل میں گذر چکی ہے۔ وغیرہ۔۔۔ میں ہفتا کا مروج علم و قدرت سے  
موجہ قدیم ہیں بار کا مروج صفات ہے۔ خدا متعلق تھا اس بار کا مروج صفات ہے۔ نکوت  
تعلق تھا اس بار کا مروج صفات ہے۔

وهذا الحق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتخلق بذات الله تعالى وحده من صفات  
لزم تعطيل الصانع واستغناء المحدث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان  
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم الخالق وهو باطل اولاً فليكن  
المكونين ايضاً قد يتأخر وجود المكون المتعلق به۔

**ترجہ**

اور یہ حق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر اشیائی کی ذات اور اس کی صفات  
میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کی تعظیم اور حوادث کا موجود سے استقلال  
الزیم آج کا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق رکھے تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہو گا اس کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود  
اس سے تعلق رکھتا ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ نہیں رشتہ لازم ہو گا کہ تو مکونین بھی قدیم  
ہو گی اس مکونین کے حادث کے ساتھ ساتھ جو مکونین سے تعلق رکھتا ہے۔

**تشریح**

یہ سنا سے شائع یہ بیان فرمایا جاتا ہے کہ صفت سے اعتراف میں سابق کا جو جواب  
دیا ہے تو تمہیں اختصاص کے ساتھ یہ وہ جواب ہے جس کو صاحب الاصول اعلاؤں نے

پیش کیا ہے اور صاحبِ باریہ اور صاحبِ عہد کے اس جواب کو نقل کیا ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ کبیب شاعر سے سوال کرنا ہے کہ بتائیے وجودِ عالم کا باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق ہے یا نہیں۔ اگر آپ کہیں کہ نہیں ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اس صورت میں صانع کی تعظیم لازم آتی ہے اور حوادث کا حدوث دعوہ سے متعلق ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال و باطل ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے لہذا تعلق نہ ہونا باطل ہوگا اور مقتضایِ ہونگا کہ وجودِ عالم کا باری تعالیٰ سے تعلق ہے اور جب تعلق ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی، ذاتِ باری کا جس چیز سے تعلق ہوگا وہ قدیم ہوگی یا حادث۔ اگر اول صورت میں جواب دیا جائے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فریقین کے نزدیک خافی و حادث ہے اور اگر حادث ہو تو نہ ارادہ غنی ثابت ہوگا کہ ممکن ہے اور اس کے باوجود اس کا ممکن حادث ہے اور جب وہ ممکن حادث ٹھہرے تو اعتراض مذکور من الا شاعر باطل ہو گیا۔

وما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون بالمکون قول بعد و قد اذ القدم ما لا بتعلق وجوده بالغیث والحادث ما یتعلق به۔

**ترجمہ** اور جو کہا جائے (جواب اعتراض مذکور میں) یعنی یہ کہ قائل ہونا تعلق وجود ممکن کا ممکن کے ساتھ یہ ممکن کے حدوث کا ناک ہونا ہے اس لیے کہ قدیم وہ ہے جس کا جو غیر کے ساتھ تعلق نہ رکھے اور حادث وہ ہے جو غیر کے ساتھ تعلق رکھے۔

**تشریح** یہاں سے شاعر اعتراض سابق کا وہ جواب نقل فرما رہے ہیں جو صاحبِ کفایہ نے دیا ہے اور پھر اس پر کچھ فرمائیں گے۔ ماضی جواب صاحبِ کفایہ یہ ہے کہ اسے شاعر کہتے کیا کیا ہے کہ اگر ممکن کو قدیم مانو گے تو ممکن کا قدیم ہونا لازم آئے گا اس لیے لازم یہ کہ ممکن کو صفتِ الہیہ کہنا درست نہیں ہے۔ حضور شاعر تمہارا یہ قول و اعتراض خود تمہارے خلاف ہے۔ اسے کہتے ہیں کہ جو کہ جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق ہے تو اس تعلق سے تو ممکن کا خود بخود حادث ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ حادث ہی ہوتا ہے اور قدیم کے وجود کا کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہوگا لہذا اسے شاعر تمہارے استدلال سے خود تمہارا جواب کھل آیا لہذا اعتراض غلط ہے۔

فنیہ نظر لان هذا معنی القديم والحادث بالذات علی ما نقول به الفلاسفة و امتیاء عند المتکلمین فالحدوث ما لوجوده بدایة ای یکون مسبوقاً بالعدم والقدم بحدوثه و مجرد تعلق وجوده بالفیثولا یتلزم الحدوث بهذا المعنی لجواز ان یتکون



مُتَخَذًا الْوَلَدَيْنِ مَتَدَارًا عِنْدَ آتِهِ إِهْدُوا مَعَهُ كَمَا ذَهَبَ السَّيْلُ الْفَلَاحُ فِيمَا أَصْعَقُوا  
فَدَمَدَ مِنَ الْمَسْكَاتِ كَمَا لَهَيْتُ بُولِي مَسْرُورًا.

## ترجمہ

اپس اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کے معنی ہیں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کے قائل فلاسفہ ہیں اور بہر حال متکلمین کے نزدیک اس حادث رہے جس کے وجود کی ہدایت ہو یعنی مسوق بلعہم ہو اور قدیم اس کے لغات ہے اور محض ممکن کے وجود کا تعلق ہے کے ساتھ اس معنی کے اعتبار سے حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ محتاج الی الغیر ہو اس سے صادر ہو اور غلطی کہ دائم ہو غیر کے دوام کے ساتھ جیسا کہ کئی جانب فلاسفہ لگے ہیں ان محکرات کے سلسلہ میں جتنے قدم کائناتوں نے دیئے ہیں جیسے مثلاً بولوی۔

## تشریح

شاید یہاں سے صاحب کتایہ کے جواب پر تکیہ کر رہے ہیں اس جواب کو سمجھنے سے پیشہ یہ تقریر تفصیل جو اقبل میں آئے الہام الجمع جزاء محدث "کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں وہاں نشین رہے اور قدیم ذال و زمانی اور حادث بالذات و بالزمان کی تعریف اور یہ نہیں کی اصلاح ہے وہاں نشین رکھے اور اس کے بعد سنیہ کہ شرر فرستے ہیں کہ حضور صاحب کتایہ آپ نے جو جواب شافعی کے استدلال کا دیا ہے وہ فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور جب جواب ان کی اصطلاح کے مطابق ہے تو اس کے وزن کا خود اندازہ کر لیجئے کیوں کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ممکن کے ممکن کے ساتھ ممکن کو مان لیا خود اس کو حادث مان لیا ہے تو یہ وہی بات ہوگی جو فلاسفہ نے بھی کہی ہے بولوی و صورت وغیرہ جگہ وہ قدیم مانتے ہیں بالذات نہیں مانتے بلکہ قدیم بالزمان مانتے ہیں اور بالذات حادث مانتے ہیں کیوں کہ ان کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہے یعنی بدائع عالم کے ساتھ ہے اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے دونوں میں کچھ اختلاف ہے تو بعض تعلق سے تو اہل حق کی اصطلاح کے مطابق حادث ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ متکلمین کے نزدیک حادث اسکو کہتے ہیں جس کے وجود کی ہدایت و آغاز ہو یعنی اس پر عدم ظاری رہ چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم ظاری نہ ہو۔ فلاسفہ کلام جواب تو آپ کا کلام سنا مگر کیا کیجئے یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے لہذا جواب محل نظر ہے۔

تنبیہ: اس حدیث کا ترجمہ بدو احمد سے اشارہ ہے صمدی طریق الجواب کی جانب جیسے یہی الفاظ کا مذہب ہے تو وہ اور محتاج بھی ہو اور قدیم بالزمان بھی ہونا چاہیئے

نَحْنُ إِذَا بُشْتَا صَدْرًا لَمْ نَعْرِ الْبُشْتَا فَا لَا خِيَالُ دُونَ الْإِيجَابِ بِدَلِيلٍ لَا يَتَوَقَّفُ

عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعْلُقِ وَجُودِهِ بِمَعْنَى أَنَّ تَعَالَى قَوْلًا لَا يَحْدُثُ وَشَبَّ

## ترجمہ

ہاں جبکہ ثابت کر دیں عالم کے وجود کو عارضہ سے بالاختیار نہ کر، بالاجاب ایسی دلیل سے جو نہ تو عالم پر موقوف نہ ہو تو ہوم جیگا قاس ہو نا تو وہ ممکن کے تعلق کا، ممکن شکون کے ساتھ قاس کی ہونا اس کے حدوث کا۔

## تشریح

یہ اس سے خارج فرماتے ہیں کہ عارضہ کیا ہے جو میں نہ ہو بلکہ عارضہاں ہیں یا ممکن ان کے جواب میں یہ لکھا مشن ہے کہ تصور سے تصور کے ساتھ وہ درست ہو ممکنات میں کی شخصیں یہ ہے کہ اگر تفریق کو قائم بخوار ثابت کر دیا تو یعنی یہ بات صاف کر دی جائے کہ اسے تعالیٰ سے عالم کا محدود بالاجاب نہیں بلکہ بالاختیار ہے تو پھر یہ کہ صحیح ہو یا جیگا کہ وجود ممکن کا ممکن کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم کو اس پر عدم طاری رہ چکے کیونکہ قادر مختاری و ضروریات کو ثابت قدم ہیں ہوں گی۔

## نتیجہ

لیکن ایسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دلائل آجیگا کہ حدوث عالم موقوف ہے ضرورت کے دار مختار ہونے پر اس کو قادر مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر اور یہی وہ ہے جو محال و بالکل ہے اور اس کے صالح مختار ہونے پر ضرورت صاف پر موقوف ہونے کے دلائل کثیرہ ہیں، دلائل عقلی اور عقلی جیسے فقہائے لسانیہ، وغیرہ، اور بالاجاب صفت نعمان ہے۔ بلاشبہ عقل کا کائنات ہے کہ صفت کمال یعنی اختیار اس کے اندر ہونا چاہیے۔ والبط فی الطولات۔

وَمِنْ هُنَا يَبْدَأُ إِذَا التَّمْيِيزُ عَلَى جُلٍّ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ أَنَّهَا إِلَى الدُّرُودِ تَحْلُفُ مِنْ  
عَمَّ قَدَمُ بَعْضِ أَجْزَاءِ كَالْهَيَوَاتِي وَالْأَفْصَمِ أَمَّا يَتَوَلَّوْنَ بَعْدَ مَعْنَى عَدَمِ  
الْمُسْتَوْفِيَةِ بِالْعَدَمِ لَا بِعَدَمِ تَكُونُ بِالْعَيْنِ

## ترجمہ

اور ایسی وجہ سے کہ عارضہ سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی برابری ہو در  
قدیم اس کے خلاف ہو کہا جائے کہ اجزاء عالم میں سے ہر چیز کی ضرورت اشارہ ہے  
کہ اس کے لئے ان لوگوں پر جنہوں نے گمان کیا بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا جیسے بیولی، ورنہ وہ  
قاس ہیں بیولی کے قدیم بیولی بالہم ہو چکے معنی میں نہ کہ اس کے خبر سے ممکن نہ ہونے کے معنی میں  
چھٹنا کا اشارہ لکھیہ۔ ہے کہ ممکن کے نزدیک عارضہ وہ ہے جس پر عدم طاری رہ  
چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہو ہو، تو شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف

## تشریح

تو اصل ججزیہ من اجزاء کی نظر سے فرمائی ہے جیسا کہ متن میں گزرا میں کو مطلب بھی سپرد قلم کیا چکا

ہے اور اس کی ضمانت کر کے۔ صفت قدس کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو کہ بیوقوفانہ و غیرہ میں متکونین کے ناکام  
متنبی اور بیوقوفانہ کو توہم مانتے ہیں۔ مگر مانتا کی تردید اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ تہجد و عزت  
ت و معنی مراد سے جائیں جو تکلیف نے ذکر کیا ہے اور فلاسفہ کی تردید اس طرح ہوگی کہ وہ بیوقوفانہ و غیرہ کو مادہ  
بالذات اور قدیم بالزمانہ مانتے ہیں اور جب ہم تمام اجزاء کو کھینا مانتے ہیں یہاں تک کہ بیوقوفانہ و غیرہ کو بھی تو  
اس کا مطلب ہوگا کہ بیوقوفانہ و غیرہ حادث میں اور حادث چنانچہ نزدیک مالموجودہ و باریہ کو سمجھتے ہیں۔  
بالذات ہوگا کہ بیوقوفانہ بھی حادث ہے۔ خاصیت حکام و سبب کہ جب حادث و قدیم کے دو معنی مراد سے جائیں  
جو ممکن کے ذکر کردہ ہیں تب ہی مانتا کی ضمانت قدس پر رد ہوگا ورنہ یہ معنی مراد سے ہوں بلکہ حادث  
سے باری خارج الی وغیرہ اور قدیم سے مانتا باریہ مراد سے جائیں تھانہ بالفاظ قدس تو یہ سمجھیں کہ اس مشابہ  
تردد و تردید نہیں ہو سکے گا۔ خداوند

تنبیہ: ۱۔ شرح سے صاحب کفایت کے جواب میں تین خرابیاں بتائی ہیں، ۱۔ لان اہل العسفی اللہیم  
راخاوتہ بالذات اہل العسفی ۲۔ وجوب تحقق وجہ و فہمہ ۳۔ امن فیما قال الخیر سے ۔

والحاصل أننا استلزمنا لا ينسوي التكوين بدون وجود المكون وإن وزعنا معه وإن الغريب مع المضي وبأن المضي صفة إضافية لا يتصور بدون الصفة التي هي  
أعني المضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هو مبدأ الإضافية التي هي الخراج  
المعصوم من العدم إلى الوجود لا عيناً حتم لو كانت عيناً على ما وقع في عبارة الشارح  
لأن القول بتحقيقه بدون التكون مكابرة وإلزاماً للمضروبى.

**ترجمہ** اور فاضل، جواب دہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی بغیر مکتوب کے دوسرے مشہور نہیں ہو سکتی اور اس کا دوسرے مکتوب کے ساتھ ایسا ہی جیسا عرب کا درجہ مصریہ کے ساتھ ہے کہ عرب، مغرب اٹھائی ہے بغیر مضامین کے مکتوب نہیں ہو سکتی، ورنہ لیا بول میں عرب اور مصریہ کو، اور مکتوب، مفت حقیقت ہے جو اس اضافت کو مدافعت جو محدود و کم و بیش و حدود و جانباہ نکال ہے ذکر میں اضافت یہاں تک کہ اگر ہونے پر حضرت نگین، میں اضافت جیسا کہ بعض شاعر کی عبارت میں واقع ہے تو ہو جائے گا قائل ہونا ان کے تحقق کے بغیر مکتوب کے مکتوب اور لڑائی کا کمال، حضرت نے تمہیں شاعر کے اعتراض کا جواب دیا ہے شاعر اس کا فائدہ اور بجز پیش فرماتے ہیں جس کا فائدہ نہیں یہ ہے کہ عرب جیسا مصریہ کے نہیں اپنی مافی اور عرب کا تصور بغیر مصریہ کے نہیں ہو سکتا، نگین اور نگین کا پرستار نہیں ہے بلکہ نگین کا تصور بغیر مکتوب

کے دست سے نہ کہ ضرب کا بغیر ضرب دیکھ کر جو کہیں کو ضرب دیا اس کا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے اور جو کہیں صفت اضافی نہیں بلکہ صفت تعلق ہے اور ضرب ضرب و ضرب کے تعلق نہیں ہے مگر جو کہیں جو کہیں کے بغیر ان کا مسکن ہے کیونکہ جو کہیں ایک تعلق صفت ہے جو فاعل اضافی ہے بلکہ بیا اضافی ہے یعنی تعلق در ذریعہ و بغیر کا مسکن ہے تو جو کہیں کو ضرب میں ضرب ہے اس لئے ان کو ضرب پر قیام کرنا درست نہیں ہے۔ خلاف کے فرق یہ تھا کہ ضرب ایک اضافی فعل ہے اور جو کہیں تعلق ہے۔ مثلاً انا ان و در مقابلوں کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کا تعلق در ہے دوسرے کے بغیر نہ ہونے کے بعد البتہ موت اور ضرب و مضروب۔

فلا یکن فاعلاً یقال من ان الضرب خرج من مستقبل الباء فلا بد لتعلقه بالمفعول و حصول الالء الیہ من وجود المفعول معه اولو قاضی لا یقدم حوالہ خلاف فعل الیہ فاعلی فانما انشأ واجب الدوام بتقری وقت وجود المفعول۔

## ترجیح

تو عرض در نہ ہوگا اس قدر ہے جو بیان کی جاتی ہے کہ ضرب عرض ہے جو مستقبل اتفاق ہے اس کے مفعول کے ساتھ متعلق ہوئے اور اس تک الہ کے دیکھنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس سے کہ اگر مفعول کا وجود ضروری ہوگا تو ضرب صفت ہو جائیگا ہفت باری خالی کے فعل کے ساتھ کہ وہ لازماً واجب ہوگا ہے جو مفعول کے ہونے کے وقت تک باقی رہے گا۔

## تشریح

حاجب عمدہ سے گھبراہٹ کہ جس طرح ضرب ایک صفت اضافی ہے نہ بغیر مضروب کے اس کو نہیں بچھا جاسکتا بلکہ اسی طرح جو کہیں بھی ایک اضافی صفت ہے کہ جو کہیں جو کہیں کے نہیں بچھا جاسکتا، حاجب عمدہ پر شاعر و کیفر سے اٹھ کر داند ہوگا کہ جب ضرب اور جو کہیں دونوں ہفت اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے لہذا جو کہیں بھی حادث ہوتی ہے اسے حالہ کا ماریہ یا اس کو ہم کہتے ہیں۔ حاجب عمدہ کے بواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دیکھو یہ بات تو ٹھیک ہے کہ دروں اضافی میں مگر اس کے باوجود دروں میں ضرب ہے اس بنا پر ایک کو حادثہ اور ایک کو قیوم کہ گیا ہے در ذریعہ سے کہ ضرب تو ایک عرض ہے اور عرض کی بقا کے لئے کسی عمل قوم کی ضرورت ہے کہ ظاہر ہے کہ ضرب کا فاعل دروں میں وجود بغیر ضرب و مضروب کے نہیں ہو سکتا تو مضروب کے عرض ہو سکتی ہے۔ بات ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق نہ ہو سیکے لے اور اگر مفعول تک پہنچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہو ضروری ہے اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ اوٹر ہوگا تو ضرب جو کہیں عرض ہے اس زمانہ تک اس کا بقا کیونکر ہوگی بلکہ یہ بات مشہور ہے کہ عرض لا یبقی لی رائیں شارع فرماتے ہیں کہ جواب

کعبہ فتنہ و عمارت ہستی کا تکرار ہے کہ دونوں انسانی ہیں پھر بھی ایک حادثہ ریاضت تکرار مناسب  
ہے جس سے کہ جنہ کو عین انصاف کہا جائے وہ تینوں کو مبرا اذیت کہہ دے تو اب وراثت و کبر و ادوار

ترجمہ

وہ کو تینوں ملکوتی مسئلہ نہ لایں الفعل یعنی المفعول بالضم و تکرار الضرب مع المضارع  
والاخص مع المثال

ترجمہ

اور تینوں کو ان کا غیر ہے ہر ایک اس سے کہ فعل یعنی تینوں کے لغز ہو تائب ہر ایک جیسے ضرب  
میں ہر ایک کے ساتھ اور اہل کول کے ساتھ

تشریح

یہاں سے مہنت نہ مل سکے تینوں میں سے ایک یہ مسئلہ بیان فرما ہے کہ اور وہ ہے کہ  
تینوں میں کون ہے یا غیر کون ؟ اس مسئلہ میں تینوں کا مہنت ہے کہ کون  
کون ہے یا غیر کون ؟ یا تیسوں کی بات ہے کہ ان کے نزدیک کون ہیں کون ہے۔ ضعیف  
کے ساتھ آ رہا ہے (نہ تفرقہ) غیر لفظ چل رہی ہے کہ کون کون کون کا غیر ہے اس پر سنا  
ہے دریا میں ڈر کر ہیں اور دوسری بات میں چار تیس ہیں گو کہ وہ تینوں چاروں کے قائم مقام ہو گئے ہیں  
تینوں میں کا حاصل ہے کہ مفعول نفس و تیسوں کے لئے بھی یہی ہے کہ مفعول علیہ۔ مثال کے طور پر ضرب فعل  
فعل مفعول کا مختار ہوتا ہے، یعنی فعل ایک علیہ چیز ہے اور مفعول علیہ۔ مثال کے طور پر ضرب فعل  
ہے اور مفعول ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک چیز میں ہیں کیونکہ ضرب کرنے کا مناسب اور مفعول  
مسئلہ ہے۔ اسی طرح اگلی کھانا اور آؤں وہ ہے جس کو کھا جائے تو یہ فعل مفعول میں مغایرت  
ہے تو کون اور کون میں بھی غیرت ہوگی اور یہ بات بالکل بدیہی ہے جس پر دلائل کر مکی ضرورت نہیں

وَلَا تَلَوْكَانَ نَفْسُ الْمَكُونِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمَكُونُ مَكُونًا مُتَحَلًّا قَائِمًا بِنَفْسِهِ ضَرْفًا  
مَكُونًا بِأَنْتَ كَوْنِ الْإِذَى هُوَ عَيْنُهُ فَيَكُونُ قَدْ يَأْتِي مُسْتَعْبِدًا عَنْ التَّحَالُلِ وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ

اور اس سے کہ کون نفس کون ہو تو لازم آئے گا کہ کون کون ہو تو ضرورتاً مفعول ہو اس  
بات کے نہ ورنہ تو نیکی و برے کے یہ کون ہے اس کا کون ہو جو اس کا عین  
ہے تو کون نہ ہو گا جو عین سے مستغنی ہو گا اور یہ محال ہے

تشریح

یہاں سے کہ مری دلیل کا آغاز ہے اور ساتھ ہی ساتھ دوسری دلیل کا مہنت ہے  
یعنی اگر کون کو یہ کون نہ آ جائے تو اس میں چار فرمایاں آئے گی۔ یہی فرمایاں

کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ممکن اور ممکن کو ایک کہا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ ممکن خود اپنا ممکن ہے یعنی اس نے خود اپنے کو پیدا کر لیا ہو اور یہ شرابی اس لئے لازم آئیگی کہ جو ممکن ہے وہی ممکن ہے یعنی ممکن کے ساتھ ممکن قائم ہے تو وہ ممکن ہو گیا اور ممکن پہلے سے مان رکھتا ہے لہذا یہ معتوم ہوا کہ ممکن خود بخود مخلوق ہو ہے تو اس صورت میں ممکن صانع سے مستغنی ہو گا اور اس کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور ممکن کا قدیم ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ممکن کو ممکن ممکن کہنا باطل ہے یہ پہلی غرابی کا بیان ہے۔

وان لا یكون للخالق تعلق بالعالَمِ سوى انْهٗ اقدم منْ . قادر علیہ مع شیءِ صنع و  
تأخیر فیہ ضروریۃ تَكُونُ فیْہِ بِنفسِہٖ وھذا لا یوجب كونہٗ خالقاً و اللّٰہُ المخلوقُ افلا  
یصح القول بكونہٗ خالقاً للعالم و صانعاً ھذا الخلف .

### ترجمہ

اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو گا اس کے علاوہ کہ خالق عالم سے اقدم ہے اس کے  
اور قادر ہے بغیر کسی کارگری اور بغیر اس میں کسی تاخیر کے عالم کے بذات خود ممکن ہونے کی  
ضرورت کی وجہ سے اور یہ اس کے خلق اور عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو پھر اس کو خالق عالم  
اور صانع عالم کہنا صحیح نہ ہو گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔

### تشریح

یہ دوسری غسرابی کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپتے یہ بات فرض کر رکھی ہے کہ عالم اور ممکن  
میں ممکن ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے یہ بات بانی پرستوں  
کہ عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے اور دوسری دلیل کے پہلے رُت میں یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ  
ممکن خود بخود مخلوق ہو جائیگا اور جب عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے تو اس کا مطلب ہو گا کہ صانع نے  
عالم میں کوئی فرم نہیں دکھایا اور اس میں کوئی کارگیری نہیں کی تو پھر نہ صانع اور عالم کا تعلق براستے نام  
ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صانع عالم پر قادر ہے مگر وہ بھی براستے نام کیونکہ جس کو عالم میں کوئی اثر  
ہی نہیں اور اتنی بات اوجہ ہے کہ صانع علم سے مقدم ہے پس اس کے علاوہ صانع اور علم میں کوئی تفرق  
نہیں ہے۔ خلاصہ کام جب ممکن خود بخود ہو گا تو صانع کا خلق عالم کے ساتھ اس کے مواجہ نہ ہو گا کہ وہ عالم  
پر قادر ہے اور مقدم ہے اور کوئی تاخیر خالق کی عالم میں نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کو تعالیٰ علم کہنا بھی درست  
نہ ہو گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ممکن مخلوق ہے نہ کہ بشرط تعالیٰ ہی عالم کا حاصل ہے۔  
بہر حال اس دلیل سے ثابت ہو گا اگر ممکن کو ممکن مانا جائے تو حال مذکور لازم آتا ہے اس لئے کہ  
ہرے گا کہ ممکن ممکن کہ غریب۔ وہو المطلوب۔

وَالَّذِينَ لَا يَكُونُونَ أَهْلًا يَكْفُلُهُمُ اللَّهُ لَا شَيْءَ مِنْهُمْ وَرَقَّ أَنْزِلَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْمَكُونُ الْأَمْزَقَامُ بِجَوَابِ  
الْمَكُونِ وَالْمَكُونِ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ الْمَكُونُ لَا يَكُونُ قَامَةً بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى .

### ترجمہ

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے نہ ہو گا اس بات کے برہنہ ہو چکی وجہ سے کہ مکون کے کوئی  
معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ مکون قائم ہو اور مکون جب کہ عین مکون ہے تو مکون  
اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

### تشریح

یہ تیسری خرابی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو مکون کو عین مکون مان رکھتا ہے اس لئے اللہ  
تعالیٰ کا مکون ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مکون تو اسکو کہتے ہیں جس کے ساتھ  
مکون قائم ہو اور یہاں مکون مکون کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ مکون عین مکون ہے اس لئے مکون اللہ تعالیٰ  
کے ساتھ قائم نہ ہوگی لہذا سب اللہ تعالیٰ مکون کیسے ہو گا اور اللہ تعالیٰ کا مکون نہ ہونا بدیہی البطلان ہے۔  
لہذا ثابت ہوا کہ مکون کا عین مکون ہونا بھی باطل ہے۔

وَأَنْ يَصْطَحَ الْقَوْلُ بِأَنْ خَالِقٍ سَوَادٍ هَذَا الْحَجَرِ اسود وهذا الحجر خالق للسواد إذ لا  
معنى للخالق ولا السواد إلا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمطلعهما واحد .

### ترجمہ

اور (لہذا) آئیگی یہ بات کہ صحیح ہو جائے کہ اگر اس پتھر کی سیابی کا خالق اسود ہے اور یہ  
پتھر سواد کا خالق ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنی نہیں مگر وہ ذات جس کے  
ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا عمل ایک ہے۔

### تشریح

یہ چوتھی خرابی ہے جو مکون کو عین مکون کہنے کو وجہ سے قائم آئی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ  
آپ نے جب مکون اور مکون کو ایک مان لیا ہے تو ایک کا نام پتھر ہے اس کی سیابی کاؤں ہے  
اور مکون عین مکون ہے تو یہ کہنا جائز ہو گا کہ اس پتھر کی سیابی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے  
اس لئے کہ مکون دو ہے جس کے ساتھ مکون قائم ہو اور مکون عین مکون ہے تو مکون اسود کے ساتھ قائم  
ہو گئی اور اسود وہ پتھر ہے تو اسود سواد کا مکون و خالق ہو گیا اور ایسے ہی یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پتھر سواد  
کا خالق ہے کیونکہ یہ تو صحیح ہے کہ خالق وہ ہے جس کے ساتھ خلق قائم ہے اور اسود وہ ہے جس کیساتھ  
سواد قائم ہو اور خلق سواد ایک ہیں اس لئے کہ خلق تو مکون ہے اور اسود مکون ہے اور مکون عین مکون ہے  
تو خلق سواد ایک ہو گئے اور خلق سواد کا عمل بھی ایک ہے یعنی پتھر۔ خلاصہ کلام پتھر اسود کے ساتھ چونکہ  
مکون قائم ہے اس لئے کہ مکون عین مکون ہے تو اسود جو یہی خالق سواد ہوں گے اور چونکہ اللہ تعالیٰ اسود

نہیں ہے تو اس کے ساتھ سواد کو بھی قیام نہ ہوگا اور نکون بین نکون ہے تو باری تعالیٰ کے ساتھ نکون کا قیام بھی نہ ہوگا لہذا اس کو خالق ہوا کہ کیا درست نہ ہوگا البتہ سواد کو خالق ہوا کہ کیا درست ہوگا اور یہ نظم ہر سلطان ہے جو نکون کو بین نکون مانتے کی وجہ سے لازم آیا ہے لہذا معلوم ہوگا نکون کو بین نکون مانتا بھی بظاہر ہے۔

وهذا كذا تنبيه على كون الحكم بتعابير الفعل والمنعول صي و مرادنا بلفظي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينبغي المبالغة في عن علماء الصوفيين عن علماء الاصول ما كانوا استعملوا تدبیر بعبارة ظاهرة على من لم يأت في تنبيه بل يطلب فكلامه مطلقا يصلح ملامح السراخ الصلوة وخلاف العقلان.

## ترجمہ

اور یہ کل کی کل تنبیہ ہے تعابیر فعل و منعول کے حکم کے برہمی ہونے پر لیکن داخل کیلئے مناسب ہے کہ ان میں سے نکون میں داخل کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ نہیں منسوب نہ کرے جس کا استعمال ایسا برہمی ہو جو ہر اس شخص پر ظاہر ہو جس کو اپنی تمیز ہو لکن ان کے کلام کا کوئی ایسا فعل تلاش کرے جو راسخ علماء اور غلات عقلاء کا محال بننے کی مہمایت رکھے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ نکون و نکون کے پڑھنے پر جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں، یہ دلائل تو نہیں البتہ تنبیہات ہیں اس لئے کہ ان دلائل کا غشاء فعل و منعول کے درمیان تغایر ثابت کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر کا ہونا امر برہمی ہے اور جو چیز برہمی ہوتی ہے اس پر دلائل قائم نہیں کئے جلتے اور جو چیز وہاں بصورت دلائل مشابہ ہوتی ہے وہ دلائل نہیں ہوئے مگر تنبیہات ہوتی ہیں اور تنبیہ امر برہمی پر قائم ہو سکتی ہے۔

لکنہذا یبلغ للعاقل الوفا۔ ماقبل میں چکونیا جابکہ اسے کہ مصنف اشارہ ہی اور شارح تغایر انی شعری ہیں تو یہ عبارت ماقبل پر اعتراض کیلئے لائی گئی ہے اور یہاں سے شارح، شارحہ کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر کرنے کی تنبیہ کا ٹھہر رہے ہیں اثر عہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ نکون بین نکون ہے شارح کہتے ہیں کہ ان جیسے مقامات میں داخل اور سمجھ دار ہونا کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ غور و فکر کرے اور ان سنیات اور محال باتوں کو جتنے محال ہو سکتے ہیں کوئی کام ہی نہیں علماء راسخین اور نفسانہ کا انہیں کی طرف منسوب نہ کرے کیوں کہ انکی جلالت علمی سے یہ بات محسوس ہے کہ وہ برہمی بطلان اور ظاہر نہ ہونا باتوں کے تلاش جو جانتیں سنے لے اگر کہیں اظہار ایسی بات پیش آئے تو ایسے مواقع پر غفلت اور سنجیدہ شخص کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کے کلام کا ایسا عمل تلاش کرے جو صحیح اور معقول ہو اور ان میں ان علماء اس میں اختلاف کی گنجائش ہو چاہے جسے شارح اور محسن شعری کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔



فان تمہارا الہیوں میں الہیوں ارادہ ان الفاعل اذا فعل شئاً فليس هذا الا الفاعل  
والفعل واما الیہی الذی یصل عنہ بالکنون والاشیاء ونحوہ للہی فهو امر اعتباری  
یحصل فی العقل من نسبتہ الفاعل الی الفعل ولیس امراً محققاً معاین الیہی فی الخارج  
ولیرید ان مفہوم الیہی ہو بعینہ مفہوم الہیوں لتتوہم المعانیات۔

## ترجمہ

پس تحقیق کو جس نے کہا کہ کنون میں کنون ہے اس نے ارادہ کیا کہ نہ کہ جس کوئی کام  
کہا تو وہاں فاعل اور فعل کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور یہ حال وہ معنی جسکو کنون اور ایجاد  
دوسرے سے غیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی نسبت مفعول کی جانب کرنے سے حاصل  
ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کا معیار ہو اور اس لئے یہ ارادہ نہیں  
کیا کہ بعینہ کنون کا مفہوم کنون کا مفہوم ہے کہ کمالات لازمہا ہیں۔

## تشریح

شرح نے تو توجہ پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ جن عقائد سے کنون کو عین کنون  
کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل مثلاً ضرب تمام دیتے تو خارج میں  
صرف وہی چیزیں پائی جاتی ہیں فاعل اور مفعول۔ (ضارب اور مقرب) وہ گئے فاعل اور مفعول کے  
علاوہ دوسرے معنی میں ضرب، تو وہ ایک امر اضافی ہے جس کو ضارب اور مقرب کے تعلق سے سمجھا جاتا ہے  
اسے ہی خارج میں کنون کا وجود متعین ہو گا بلکہ کنون اور کنون کے تعلق سے کنون بھی جاسکتی  
تو کنون بھی ایک امر اضافی ہوئی تو خارج میں چونکہ کنون کا وجود نہیں بلکہ دو متضامین کے تعلق سے  
اس کو سمجھا جائے تو مفعول نے یہ فرما دیا کہ خارج میں بسے بسے کے اعتبار سے کنون ہے اور اس  
کے ساتھ کنون بھی جاتی ہے اسی مفہوم کو مفعول نے اس طرح کہہ دیا کہ کنون میں کنون ہے مافکہ  
ان کی مراد عنیت سے مفہوم کا اتحاد نہیں بلکہ وجود خارجی کا اتحاد ہے۔ معترض نے اس معنی کے اعتبار  
سے ان پر اعتراض کیا ہے حالانکہ ان کی مراد ثانی معنی میں اور یہ بات قرعہ قیاس بھی معلوم ہوتی ہے  
کہ ان علماء کی مراد واقعی ثانی معنی میں در داخل معنی کے اعتبار سے اگر عنیت کا قول اختیار کیا جائے  
تو محال لازم ہیں مگر جو غرض تو عنین کے شیان میں نہیں بلکہ ان کے قول کے وہی معنی مراد لئے جائیں  
جو ہم نے ذکر کئے ہیں ایسی ثانی معنی کے اعتبار سے وہ عنیت کے قائل ہو گئے ہیں۔

وهذا كما في ان الوجود غير الالهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج الالهية  
تحقق ولعروضها المستفي بالوجود تحقق آخر حق يجمعها اجتماع الفاعل والمفعول  
كالجسد وانما الالهية اذا كانت فلو كان هو وجودها لكانها متغيران في العقل

بمعنی ان للعقل ان يلاحظ المعانيه دون الوجود وبالعكس۔

## ترجمہ

اور یہ لیا ہی ہے جسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود میں ماہیت ہے اس معنی کے کہ غائب میں ماہیت کا الگ تحقق اور اس کے اس عارض کا جس کو وجود کہتے ہیں کوئی دوسرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دونوں قاض و مقبول کے جس ہونیکے مثل جمع ہو جائیں جیسے جسم اور مواد کیا ہوتے ہیں تو اس کا یونانی اس کا وجود ہے لیکن یہ دونوں عقل کے اعتبار سے متضاد ہیں اس معنی کے کہ عقل کہتے ہیں گواہش ہے کہ وہ ماہیت کا بیز وجود کے اور اس کے برعکس لحاظ کرے۔

## تشریح

خارج کی اس عقل کا معاملہ سمجھنے سے پہلے سمجھنے کہ ماہیات کلیہ خارج میں موجود ہیں لیکن وہ اپنے افراد کے ضمن میں وہ خارج میں موجود ہیں۔ ماقبل میں بھی اس کا بیان گذر چکا اور ہم شرح علم میں منکوبہ طے بیان کر چکے ہیں اسی طرح کسی شئی کی ماہیت کا مفہوم اور اس کے اندر اس کے وجود کا مفہوم اور اسے باعتبار مفہوم ان دونوں کو متحد کہنا غلط ہے، غلطی یہاں ہے لیکن خارج میں وجود الگ اور ماہیت الگ نہیں پائی جاسکتی یعنی خارج میں ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے اور چونکہ عقل وجود خارجی سے منکسر مشاہدہ کا تصور کر لیتی ہے اور ان پر احکام کا نفاذ کر دیتی ہے جیسے تمام کلیات کو عقل کو بغیر جزئیات و افراد کے اپنے کثرتوں میں لے لیتی ہے بالفاظ دیگر عقل کے اعتبار سے کلیات اور جزئیات میں التفکاک ہے اور تحقق کے اعتبار سے اتحاد ہے ایسے ہی وجود اور ماہیت میں باعتبار عقل مغایرت ہے اور باعتبار تحقق اتحاد ہے جبہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھنے کے شائع فرمانا چاہیے ہیں کہ بالکل اسی طرح مکونوں اور مکونوں عقل کے اعتبار سے مغایر ہیں اور تحقق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں تو تاثر یہ ہے کہ ان دونوں کو غیر کہا جیسے باعتبار عقل، اور اشعری نے ان دونوں کو عین کہا یعنی باعتبار تحقق، لہذا پھر ان دونوں تولوں میں کوئی تضاد نہیں رہے گا۔

فلا یتیم بطل هذا الدوامی الا باثبات آن تكون الاشياء وحد ورها عن الباری تعالیٰ بتوقف علی صفتہ حقیقہ قائمۃ بالذات مغایرة للقدرة والارادة۔

## ترجمہ

پس نام نہیں ہوگا اس رائے کو باطل کرنا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اس کا ثبوت نام کا مکون: درانکہ مصدر درباری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقہ پر موقوف ہے جو نام بالذات ہو قدرت و ارادہ کے مغایر ہو۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ شاعر کا یہ قول کہ کوئین میں کوئین ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئین امر اعتباری ہے تو ان کوئین کو امر اعتباری کہنا ان دلائل سے باطل نہیں ہو سکتا جو اتریدہ سے قبل میں ذکر کئے ہیں بلکہ اسکو اگر تاثر یہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ تاثر یہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ کے مشابہہ و کمونات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہ افعال ہو اور وہ صفت قدرت و ارادہ کا غیر ہو، اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو شاعر نے جو کوئین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا مگر کیا کیا جائے تاثر یہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکے۔ لہذا پھر کوئین کو امر اعتباری کہنا درست ہو گا اور اعلیٰ صفت قدرت و ارادہ ہیں انھیں کوئین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تفسیر: (۱)۔ ابھی کچھ دیر پہلے کہا گیا تھا کہ اشعار کی طرف مضمون تولد کوئین میں کوئین ہے، لیکن کوئی ایسی تاثر ملے گی جہاں علما و محققین کے خیال پر بھی جو توجہ ذکر کی گئی ہے یہ اختلاف کی صداقت رکھتی ہے میں کا حاصل یہ ہو گا کہ شاعر نے کوئین کو امر اعتباری مانا ہے اور تاثر یہ ہے اس کو مستقل صفت قرار دیا ہے اور تاثر یہ ہے جو دلائل ذکر کئے ہیں اس سے صفت کوئین کا مستقل صفت ہونا اور امر اعتباری نہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شارح درجہ اشعری ہیں) کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعری کا قول کہ کوئین امر اعتباری ہے صحیح ہے نہ کہ تاثر یہ ہے کہ چنانچہ تاثر یہ شاعر میں آئندہ اسے ذاتی عبارت ذکر فرمادیا ہے۔

تفسیر: (۲)۔ قابل، قبول کرنا۔ مقبول، جسکو قبول کیا جائے۔ جسم، آسودہ، اس میں جسم قابل ہے جس سے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے۔ اور آسودہ مقبول ہے میں کو جسم نے قبول کر لیا ہے یعنی سواد اور جسم کا خارج میں موجود الگ الگ ہے مگر ان دونوں میں اختلاص ہو گیا ہے اور وہ خود باہمت میں ایسی بات نہیں دونوں کا جو خارجی الگ ہو اور پھر دونوں کا اختلاص ہوا ہو، بلکہ آخر الذکر میں دونوں کا وجود غالباً ہی اس سے متحد ہے۔

تفسیر: (۳)۔ حاصل بحث فقیر کے فن کے مطابق اگر یہ تصریح اس کی شرائط کے یہاں نہیں ملتی ہے کہ فریقین کے درمیان مذکورہ نزاع فاعلی ہے نہ کہ حقیقی یعنی شاعر نے قدرت کو بشرط شیء (درجہ خلط و اختلاص) میں ملحوظ رکھا ہے یعنی وہ قدرت جو مضمون مع الارادہ ہوا اور یہی مجموعہ مردہ کوئین سے تو انھوں نے اسکو صفت مستقل شمار کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور تاثر یہ ہے قدرت و ارادہ میں سے ہر ایک کو بشرط شیء (درجہ تحریر) میں رکھا ہے اور اس درجہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی سبیل التقریر کوئین سے تعبیر نہیں کر سکے لہذا مجموعہ الگ چیز شمار ہوگی اسی وجہ سے فریق ثانی نے اسکو صفت مستقل قرار دیا ہے

واللہ اعلم بالصواب

والتحقق ان تعلیق المقدور علی الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ انساب الوجود  
لقدرة لا یستلزمها اذ لا بد ان انساب الوجود لیسعی الخلق والتکوین. وکما یؤید ذلك حقيقة  
کون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقتیه ثم تحقق بحسب خصوصیات  
المقدورات خصوصیات الافعال كالنصوص والمقررات والاحیاء والاموات وغیر  
ذلك لئلا یلکد یتناهی

### ترجمہ

اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے موافق قدرت کا قسم مقدور کے وجود کے سلسلے میں اس کے لئے ہوتا ہے  
اس کے وقت میں جب یہ تعلق قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف  
منسوب ہو تو اس کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حقیقت سے ہونا ہے  
کہ اس کی قدرت متعلق ہو جو مقدور کے ساتھ مقدور کے وجود کے وقت میں کچھ مقدورات کی خصوصیات کے  
اعتبار سے خصوصیات افعال متعلق ہوتی ہیں جیسے نصویر اور قرین اور ایجاد اور امانت اور اس کے علاوہ اس  
مذہب جو قسم ہونیکے قریب ہیں۔

### تشریح

شاعر اپنی اس عبارت سے اشاری کی زبردست حمایت فرما رہے ہیں جس کا وہ اصل یہ ہے  
کہ مقدور کے لئے نہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے  
تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کر دیا جائے تو اس کا نام خلق اور تکوین  
ہو جاتا ہے تو غرض کہ یہ ہوا کہ تکوین ایک امر صافی ہے چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ  
اس کی قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ان کے لئے وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات  
کی وجہ سے ان میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی ہیں چنانچہ قدرت  
کا اگر ذات سے تعلق ہو گا تو اس کو ترزق کہا جائیگا۔ اور اسی طرح حسب اختلاف تعلق کسی نصویر بھی ایجاد  
کسی امانت وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔

و اما کون کل من ذلالت صفته حقیقیة اذلیة فہما نفس و بہ بعض علما و ما و سوا النہر  
وفہما تکتیر بقصد ما وجدوا وان لم یکن متغایرة والا فرب ما ذہب الیہ المحققون علیہ السلام  
وہو ان مرجع کل الی التکوین فاند ان تعلیق بالعیون لیسعی احیاء و بالبعوت امانتہ و  
بالعبودۃ تقویہ و بالترزق ترزق لئلا یلکد یتناهی فاکل تکوین و انما المقصود من  
بخصوصیة التعلقات .

## ترجمہ

اور ہر حال میں سے ہر ایک کا صفت حقیقہ ازلیہ جو ان باتوں میں سے ہے جس میں بعض علماء اور ائمہ متقدمین اور اس میں قدر، مگر بہت کچھ ہے اگر یہ وہ متغیر ہوں اور اقرب وہ ہے جس کی جانب میں سے متعین گئے ہیں اور وہ ہے کہ کل کامر جمع کو کین کیفیت ہے اس لئے کہ کو کین اگر حیات سے متعلق ہو تو اس کو نام اجبر رکھا جائیگا اور اگر موت سے متعلق ہو تو امانت اور یہ صورت کے ساتھ تصور زور و زور کے ساتھ ترزین و غیرہ و سب کو کین ہیں اور (اسناد کا) خصوص متعلقہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے۔

## تشریح

ازلیہ بحث کو کین میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ علماء متکلمین کے یہاں تین جماعتیں ہیں۔ ایک ماتریدہ کی جو کو کین و مشقت صفت مانتے ہیں اور ترزین و غیرہ کامر جمع اس کو قرار دیتے ہیں اور دوسری جماعت اشاعت کی ہے جو کو کین کو اصل نہ نہ کہ قدرت و ارادہ کو اصل مانتے ہیں تیسری جماعت وہ ہے جس کا یہاں شارح ذکر فرما رہے ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ کو کین کی طرح ترزین اور حیات و امانت حقیقہ و ترزین و غیرہ سب متعلق صفت ہیں گو یا اب صفات بے شمار ہو جائیں گی۔ یہ مذہب علماء اور ائمہ کلمہ، اور ائمہ اس کا ترجمہ ہے ہزار، جیسے ہم بولتے ہیں "لہی یارہ جہا یارہ لنگا یارہ لک لہا یارہ" وغیرہ ایسے ہی اور ائمہ سیر سے اور ائمہ جو کھو در یا سہ میون کے پاداش ہے اس لئے اسکو اور ائمہ کہا جاتا ہے اور ائمہ میں یہ عقائد شامل اور واضح تھے، بخدا، ہم قذ، شک، اسباب، جہدہ، امانت اور جہدہ، خورزم، کا شرف، اور ائمہ ہے شمار علماء احواف پیدا ہوئے اور اس کے علاوہ بہت سے محدثین درمختار نے تعیم کیا، مگر اس کے باوجود قوم مسلمہ کے حدود و فطرت اور آپس میں منکرش کے تجزیہ اپنے اسلاف کے اس مقدس ورثہ اور اس پاک سرزمین کو روس اور کمیونسٹ کے سپرد کر رکھا ہے، خیر ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ بعض علماء اور ائمہ نے حقیقہ، ترزین و امانت و اجارہ وغیرہ کو صفت حقیقہ متعلقہ قرار کیا ہے۔

و فیہ تفسیر اللہ ماعدا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر حقیقہ و ترزین و غیرہ کامر جمع کو کین کو قرار دیا جائے بلکہ سب کو مستقل صفات حقیقہ کہا جائے تو اگرچہ یہ تمام صفات ایک دوسرے کے باہمیہ نہیں ہیں مگر قدرت و ارادہ بہت زیادہ لازماً ہوگا، اصل تو یہ تھا قدرت و ارادہ سے بالکل اجتر کیا کہ تاہم جو کھو در یا سہ سے صفات کا ثبوت ہے اس لئے ناگزیر ہو کہ ذات باری کیلئے صفات کو ثابت کیا جائے مگر اس میں اس بات کا کمال رکھنا چاہئے کہ صفات جو سبکیں انہی کو ذات باری کیلئے ثابت کی جائیں جتنا چاہتے گھٹاتے گھٹاتے آٹھ صفات پر محدود ہو گئے اس لئے آٹھ کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور قدرت و ارادہ اور صفات کو جائز قرار دیتے ہیں (کامر) رہا آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا بیان تو چو کھو اس میں خود قدرت بہت زیادہ لازم آئے گا جسکی اہمائی کی حد تک لازم آئے گا اس پر ہر ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ

اور دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

فوائد: اہل حقین صفت اولیٰ کا مطالبہ اگرچہ صفات کے، ایک میں گزری ہوئی فقرہ سے واضح ہے مگر یہ صفت کیلئے اختصاصاً بیان بھی عرض ہے، جس طرح اللہ کی صفت جزوات نہیں اسی طرح صفت باہم ایک اور صفت کی غیر نہیں ہیں مگر ہاں شارح یہ فرماتا جاتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ صفات باہم ایک دوسرے سے متضاد نہیں ہیں تو ان سب کو مستقل ثابت کر سکی صورت میں تصور نہ، مگر لازم آئے گا تو قدر ماہر و متعارف نہیں ہوں گے مگر خود خواہ حد و قدر ماہر و لازم آئے گا جو کہ مافیٰ توحید سے اس لئے حق الوجود اس کا ذکر ضروری ہے و الا قریب ما لا یجب التیجہ شارح کا مذہب پہلے لکھ چکا ہے: "انھیں" کے معنی میں لہذا اس عبارت میں لا الذہب ہو مسلک شارح بیان کر رہے ہیں وہ ان کا پسندیدہ نہیں ہے بلکہ یہ مسلک ان لوگوں کے مسلک کے بعد ہے۔ قریب الی الصواب جو اہل مذکور ہو یعنی علماء اور مذہب کے مسلک کے مقابلہ میں، تردید کے قول کو قریب الی الصواب کہہ رہے ہیں یعنی ان سے اچھے قول یا شعر یہ کہ ہے چنانچہ شارح نے اس میں کافضل علماء اور اللہ کے فقرہ کے بعد طریقی علماء اور جریہ کا مذہب قریب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کوئی ترقی و تحقیق وغیرہ کا مرجع ہے چنانچہ جب کوئی کا قلعی حیات سے ہو تا ہے اس کو اہل اسے اور جب ترقی میں ہوتا ہے تو کوئی کو ترقی میں سے اور صورت سے ہو تا ہے تو فقرہ سے اس کو فقیر کر دیتے ہیں۔ خدا کا کلام یہ ہے کہ امانت و ایدار و ترقی وغیرہ سبھی کو ہیں مگر فقیروں اسرار بننے ساتھ یہ موسم ہیں یہ غفلت غفلت کو جو سے نام کی تبدیلی ہے۔

وَاللّٰهُ رَادٌّ صِفَتُهُ لِلّٰهِ تَعَالٰی اَزْ سَلْبِہٖ قَائِمًا بِذَاتِہٖا کَمَا ذَلَّتْ تَاکْلِیْدُ اَوْ تَحْقِیْقَ لَانْثَابِہٖ صِفَتُهُ قَدِیْمَہٗ لِلّٰهِ تَعَالٰی لِقَدْحِہٖ تَحْصِیْرِہٖ لِمُکَوِّنَاتِہٖ دُونَ وَجْہِہٖ وَفَوْقَہٗ دُونَ وَجْہِہٖ۔

**ترجمہ**

اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت الٰہیہ جو اسکی ذات کے ساتھ ذات ہے، یہ صفت نہ اس کو بعض نہ کہید مگر نہ یہ کہید اور مکر کیا) بفرق تحقیق اللہ خلق کے لئے ایسی صفت قریب کو ثابت کر کے کیلئے جو مخلوقات کی خصوصیات کا لہذا ذکر کرتا ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

**تشریح**

ما قبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ ہے اور دیگر صفات کی طرح یہ بھی الٰہی اور قدیم ہونے کے ساتھ باری عزوجل کے ساتھ قائم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب صفات کی بحث کے اوائل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صفات باری میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے تو پھر یہاں دوبارہ ذکر کرنا کی کیا ضرورت پیش آئی؟

شارح نے سی کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ ارادہ کا اعادہ مستطیع کیا کہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ ارادہ کا مستقل وجود ہے اور یہ علم قدرت کے علاوہ دوسری علیہ صفت ہے چنانچہ شارح "تفنی الوتے" اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو کمالات کو یعنی مخصوص شکل میں بعض مخصوص اوقات میں عدم سے وجود میں لائے گی منفی ہوتی ہے۔ اس امکان کی تفصیل یہ ہے کہ علم قدرت کا خلق تمام کمالات کے ساتھ برابر ہوتا ہے اور کسی حالت کو کسی دوسری حالت پر مشابہ عدم کو وجود پر نہ وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ وجود کی ترجیح عدم پر بعض مخصوص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر یہ ارادہ کے ذریعہ ہوتی ہے علم قدرت کے ذریعہ نہیں۔ لہذا ثابت ہو کہ ارادہ ایک مستقل صفت ہے جو علم قدرت کے علاوہ ہے۔

لَا كَمَا زعمت الغلاة من ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالادنى زاد في الاختيار

ترجمہ

تشریح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ غلاتے گمان کہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالادنى اور بالاختیار نہیں ہے۔

یہاں سے شارح ظاہر مدعی تردید کر رہے ہیں کہ انقطاع فکر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالاختیار نہیں ہے۔ ارادان کے قول کا غلط فہم یہ ہے کہ وہ فاعل خود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کام بالکلیہ اور بالاختیار ہوتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا لہذا ارادہ چاہے کہ فاعل کام نہ کرے تو یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ اسکو ایک مثال سے ہوں سمجھئے کہ جیسے سورج کی کرنیں اور شعاعیں سورج سے اضطراراً نکلتی ہیں اگر سورج انکو روکنا چاہے تو روک نہیں سکتا۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں (خود بالضرر من ذلک)

ہم معزز محمد کے حوالے اس قول کی حراقت ظاہر کر چکے ہیں انلامذکورہ مشہور یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل ارادہ مانا جائے تو پھر اس کیلئے صفت ارادہ کا ثبوت ہو گا پھر اس صفت کی دو صورتیں ہوں گی یہ حادث ہو گا یا قدیم ہو گا، اگر اسکو حادث مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہو گا لازم آئے گا کہ وہ فاعل ہے اور اگر قدیم مانا جائے تو اس کا زوال لازم آئے گا کیوں کہ جب اول سے ارادہ کسی شئی کے وجود کے ساتھ وابستہ تھا اور پھر حسب ارادہ اس کی ایجاد ہو گئی تو بعد ایجاد ارادہ ایجاد زائل ہو گیا حالانکہ ارادہ قدیم و دائم و ابدی تھا جس کا زوال لازم نہ رہا ہے اسلئے انھوں نے مرہ سے ارادہ ہی کا انکار کر دیا مگر یہ انکی غلط فہمی ہے کہ وہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث متعلق کے حدوث و زوال کو مستلزم نہیں ہوتا۔

نتیجہ: موجب بالذات: موجب اسم فاعل کا صفت ہے افعال سے جسکی معنی میں کہ اسکی ذات

خیر انہما داراد کے اس سے صدور فعل کو واجب کرنی ہے جیسے آگ سے احتراق کا صدور بل آگ کے اختیار کے ہے۔

وَالْحُجَّةُ لِرَبِّهِمَا مِنَ الْإِنْفِاقِ مَرِيدٌ بِنِزَامِهِ

ترجمہ  
تشریح

اور ایسا ہے جیسا کہ ہر گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ الذات ہے پنی صفات کا بنائیں ہر گمان یہ کہ یہ فرقہ ہے تو محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن علیہ السلام کے گمان منسوب ہے۔ حاشیہ ہنس میں محالہ غلطہ البیان لکھا ہے کہ یہ جولاہ تھا۔ فی اس فرقہ کی راستہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ہم نہیں ہے حتیٰ زادہ میں ذات ہے ذات کے علاوہ ازادہ لگے سے کوئی چیز نہیں اور اقل میں لگدڑ چلتے کہ کسی ذہن میں خیر کا ہے کہ صفات میں ذات میں تو پھر ہر لایا ہو کہ ہے کہ جب مغز کا بھی یہی مذہب ہے تو پھر فرقہ ہوتا ہے یہ کی کیوں تفصیل کی گئی؟ دووں کو ذکر کرتے صاحب ہراس نے لعل کی ادھی پر شک لگاتے ہوئے کہ ہے در شاہ انکی تحقیق اسلئے کہ گئی ہو کہ یہ فرقہ صرف ردہ کے مسئلے میں نیست کا ناکل ہے اور دیگر صفات کو مستقل ماننا ہو گا اور یہاں چونکہ اردو کا بیان قبل ہر ہے اسلئے فقط بخوار کو ذکر کیا ہو گا۔

وَلِبَعْضِ الْمَعْنَى لَمْ يَرَوْا مِنْ بَارَادٍ فَكَادَتْ كُفْرًا فَخَلَّتْ -

ترجمہ  
تشریح

اور ایسا ہے جیسا کہ بعض معتز زے لگمان کیلئے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے اردو کے ساتھ تو حادث ہے کسی عمل میں نہیں ہے۔ یہاں سے شارح بعض معتز کی نزدیک کر رہے ہیں اللہ بعض معتز کا معنی علی علیہ السلام اور علی اکبر علیہ السلام اور اس کا پیشا ابراہیم ہیں ان کا فیتنہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہوئے مگر ادھوٹ سے دور رہی۔ ت یہ ہے کہ اردو کے قیام کا فتنہ علی نہیں بلکہ اردو نہایت خود قہم ہے انہوں نے کہا کہ اگر اردو کو قید مانا جائیگا تو قید کا قیدم مولانا آجیچہ در جواب اس سببہ کا لگدڑ چکاتے اور معتز کسی عمل کے قیام اس کے مستلزم نہتے ہیں۔ اگر اس کا قیام ذات بارحق کے ساتھ مائیں تو اس کو کھس جو ادات ہو لازم اسے گزارہ گزرس کا قیام کسی دے کے ساتھ مائیں تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ صفت تو اللہ کی ہے اور قائم ہے کسی دوسری شے کے ساتھ۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ صفت کا قیام اس کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وہ صفت ہوتی ہے۔



وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَزْوَاجِهِمْ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

**ترجمہ**۔ اور انہوں میں سے جو کہ کفر سے (نگھان کیا ہے) کہ اس کا ارادہ عاقلانہ ہے اسکی ذات میں  
**تشریح** یہاں سے شارح کفر امیر کی تردید فرماتے ہیں جنہوں نے ارادہ کو تو ثابت کیا ہے مگر اسکو  
 حادث مانا ہے۔ اس کا مکمل حدوث ذات باری کو بالکلے اور چونکہ یہ فرق باری تعالیٰ کے  
 ساتھ حوادث کے قیام کو مانتے ہیں۔ حادث کہنے کے دلائل اور جوابات اقبل میں گذر چکے ہیں  
 یہ غفلت صاحب اور نظریات کا ذکر ہے جو ارادہ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں شارح اگلی عبارات میں ان  
 باطل نظریات و خیالات کی تردید فرماتے ہیں اور یہی اہل حق کے دلائل ہیں جسکی ان دلائل کے ضمن  
 میں مخالفین کا رد بھی ہو چکا ہے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَزْوَاجِهِمْ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ  
 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَزْوَاجِهِمْ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

**ترجمہ** اور دلیل اس پر عقیدہ یہ ہے کہ جو کفر سے وہ آیات میں جو باطن میں اللہ تعالیٰ کے لئے  
 صفت اللہ اور مشیت کے اثبات کے سلسلے میں پہنچتی ہوئی ہے ساتھ ساتھ شکی کی صفت  
 کے قیام کا لزوم اسی شے کے ساتھ شے کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شے کے اور متعلق  
 ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام۔

**تشریح** چار دعویٰ ماقبل میں ابھی گذرے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اب اس پر  
 شارح پانچ دلیلیں دے کر کریں گے پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت  
 کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے یقول اللہ تعالیٰ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الْغُرُورِ اور اَنْزَلَ الْكِتَابَ الْغُرُورِ۔ ان دلائل قطعیہ سے  
 چلا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفت ارادہ کا قیام ہے لہذا خدا صفت کا قول باطل ہوگی جنہوں نے اللہ تعالیٰ ارادہ کی  
 کی نفی کر دی۔ لہذا دیگر پہلی دلیل سے خدا صفت کا رد ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جس ذات کے کوئی صفت  
 ثابت ہوگی تو اس کا قیام بھی اس کے ساتھ ہوگا جیسے زید کا علم زید کے ساتھ قائم ہے لہذا ارادہ الہی بھی اللہ  
 کے ساتھ قائم ہوگا اس دلیل سے بخلاف اور بعض معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی۔ بخوارزمی کی تردید کو نظر کر رہے کہ  
 انہوں نے ارادہ ہی کا انکار کیا ہے حالانکہ دلیل مذکور سے اس کا ثبوت ہے ہم بعض معتزلہ کے جواب دہ کہ  
 حادث مانا ہے اسی عبارت سے انکی بھی تردید ہو گئی کہ ہم نے ہمارے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ باری تعالیٰ  
 محل حوادث نہیں ہے اور جب صفت ارادہ حادثہ کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں گے تو اس کا محل حوادث ہونا

لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو ہمارے اصول کی مطابق جب باری تعالیٰ کیلئے صفت کا ثبوت ہوگا تو بطریق حدیث نہ ہوگا لہذا مذکورہ عبارت سے جیسے تخاریج کی تردید ہے ایسے ہی بعض معتزلی کی بھی تردید ہے اس تقریر سے بعض حضرات کا یہ کہنا بجا ثابت ہوگا کہ بعض معتزلی کی تردید کیسے ہوگئی؟ جواب ظاہر ہے۔

تیسری دلیل :- اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال و منقطع ہے لہذا معلوم ہوگا کہ اس کی صفت ارادہ مثلی و مجرد صفات کے قیام ہوگی اس میں کراس کی تردید ہے جنہوں نے صفت ارادہ کو حادث تسلیم کر کے ذات واجبہ کے ساتھ اس کا قیام ثابت کیا ہے۔ اس دلیل سے اگر تردید ہوگئی بلکہ ان کی مخالفت ہوگئی۔ ہم نے اب تک کی عبارت کو مستقل تین دلیلوں پر مبنی کر کے ہونے پر تقریر پیش کی ہے۔ صاحب نیراس نے ان تینوں میں دوں کو ایک ہی دلیل شمار کرنا ہے اور انصاف کی بات بھی یہی ہے مگر چہ بنے بغرض قسمیں ہر پرہیزگار کو مستقل دلیل شمار کرنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

وَالْبَيْتُ نَظَامُ الْعَالَمِ وَوَجُودُهُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوْفَى الْأَصْلَحُ دَلِيلُ كُلِّ كَوْنٍ هَاضِمٌ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَحَدُ وَثَقُهُ أَذْ لَوْ كَانَ هَاضِمٌ مُوجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ مَقْدَمُهُ هُوَ وَرَفْعُ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمُعْطُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ

## ترجمہ

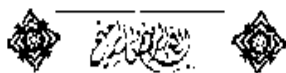
اور نیز عالم کا نظام اور اس کا فیض و عمدہ صورت پرہ جو اس کے صانع کے قادر محنت اور ہونے پر دلیل ہے اور ایسے ہی عالم کا حادث اس کے صانع کے مختار ہونے پر دلیل ہے اس لئے کہ اس کا صانع اگر موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا، مختلف معلول کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے اپنی علت موجب سے۔

## تشریح

وَالْبَيْتُ نَظَامُ الْعَالَمِ سے بقول صاحب بلوغ دوسری اور ہماری قائم کردہ ترتیب کے معنی یہ جو معنی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مختار اور اہل حق سبھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار نظم پر پیدا کیا گیا ہے۔ عالم کا اس طرح ہونا خود دلیل قوی ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر و مطلق ہے کیونکہ ذات باری کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق بالکل کیسا ہے اب اگر اس کو فاعل مختار نہ مانا جائے تو یہ سوال اٹھے گا کہ جب تمام موجودات کے ساتھ اس کا تعلق برابر ہے تو عالم کو اس مخصوص شکل پر کس نے پیدا کیا؟ کیا یہ چیزیں اشکال مخصوصہ میں خود بخود مشکل ہوئی ہیں ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے لہذا یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ وہ مختار اور مہر ہے اور تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

وَلَكِنْ أَحَدُ وَثَقُهُ (اور) ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ پانچوں دلیلیں ہیں جنکی تفصیل یہ ہے کہ نام کا

صحت اس بات کو پہنچ کر کہ وہ نہ ہے کہ نہ نفع نہ ہے کو کہ اگر اسکو موجب لذت مانا جائے۔ تو کیا کیا کرے۔ نہ اسے عالم بلا اختیار ہو گیا یعنی ہمارے تعالیٰ عالم کی علت موجب ہے اور تعالیٰ پر ہے کہ علت وجبتہ معنوں کا مختلف جو اثر نہیں ہے لہذا عالم جو کہ معلول ہے اس کا علت یعنی مسائل سے مختلف جائز ہوگا اور جب یہ ہوگا تو عالم بھی مثل اپنی علت موجب کے تدبیر ہوگا مانا نکودہ حادث ہے جو ممکن دور بخوبی دلیل میں غلام پرورد ہے۔ صفت وارد کا بیان مشکل ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو لازمی ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور بخوبی اور بعض مسئلہ درک امیدور تھا کہ صف کے قیامات باطل ہیں ان پانچوں روائل سے جی القابلی پر نہ چکا ہے۔ (محمد یوسف مدظلہ)



## بحث رویت باری

اولیٰ بات تو یہی میں رکھے کہ قرآن اور حدیث دراجتماع صحابہ اور تابعین میں یہ امر ثابت ہے کہ اس ایمان جنت میں خود اولاد دوس کے ویزار سے مشرف ہوں گے جس طرح انور ب عزت ہندوں کو دیکھتا ہے اور خود مکان اور جنت سے منزہ ہے اور نہ اسے مکان اور جنت میں ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ہند سے غلام اولاد اولاد کو اس طرح دیکھیں کہ ہند سے کسی خاص صفت اور مکان میں ہوں اور باری عزوجل مکان اور مشیت سے برتر ہو رویت کیلئے جو شرف میں بیان کی گئی ہیں کہ وہ مرنی جم ہو کر کسی مکان اور جنت میں ہو تو یہ شرطیں رویت کی شرط مذکور ہیں جن کو جمع ہے ہو سکتا ہے اور بارہا ہوتا ہے کہ رویت کی تمام شرطیں موجود نہ ہوں مگر درجہ بت کا تحقق نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اشیاء کو غیر شرط عامیہ کے دیکھ لیا جائے لیٰ انصہری رات میں ہوئے کو دیکھ جیتی ہے جو نہیں دیکھ جاتا۔ صہب زہد جنوں کو دیکھ لیتے ہیں اور ان سے باتیں کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ جاتے اور حضرت محل اللہ علیہ السلام حضرت جبرئیل امین کو دیکھتے اور ان سے باتیں کرتے مگر عائشہؓ مجلس حضرت جبرئیلؑ کی دین سے محروم رہے جس کے وہ ہر حال جس طرح شرط رویت کے ساتھ بھی رویت کا تحقق ضروری نہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مشرکہ و منافق ہوں اور رویت کا تحقق ہو جائے جس طرح آج انہ تعالیٰ کو ان کی آنکھ سے بے کیف دیکھتے ہیں تو یہ صفت کے دن امر کی آنکھوں سے بے کیف دیکھیں گے جیسے مکان کو بغیر مکان کے اور جنت کو بغیر جنت کے دیکھتے ہیں حالانکہ مکان کسی مکان میں نہیں اور جنت کسی جنت میں نہیں اور نہ نفس مستیلاں لازم ہوگی جس طرح دیکھتی ہے اور زبان بولتی ہے اور کان سن سنا ہے کان بولتا ہے اور زبان بولتی ہے نہیں بولتی نہیں مگر آخرت میں بافتوں کا بولنا نفس ذاتی سے ثابت ہے اسی طرح دنیا میں دنیا دی

انکھیں رویت باری سے عاجز ہیں مگر آخرت میں احکام بدل جائیں گے اور آنکھوں میں ایسی قوت رکھ دی جائیگی کہ وہ شامہ کر سکیں۔

اس تقریر سے معلوم ہو گا کہ بار خداوندی عقلاً ممکن ہے اور محیر صافق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے تو پھر اس کے وقوع میں کوئی استبعاد نہیں، امکان پر دلالت کیترہ قائم ہیں جو شرح میں اپنے اپنے مقام پر آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔ امکان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خواہش حالات کے ساتھ دلیہ نہ ہوئی بلکہ ممکنات کے ساتھ ہوئی ہے لہذا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ نے کلام کیا، ہو کلام دہار کی تمنا و خواہش پیدا ہو گئی۔ لہذا بڑے اولو العزم میز کو خواہش رویت ہونا اور دیگر اللہ سے سوال کرنا اس کے امکان پر دال ہے۔ ورنہ حضرت موسیٰ پر یہ اعتراض ہو گا کہ انھوں نے ایسا سوال کیا جو ذات باری کے متعلق ممقوت اور محال ہے تو کیا انکو یہ خبر نہیں تھی کہ یہ از قبیل مستغاث ہے اور پھر اللہ رب العزت نے بھی یہ جواب مرحمت فرمایا کہ تم زانی یعنی تم مجھے دیکھ نہیں سکو گے یعنی اتمی طاقت تم میں نہیں ہے کہ مجھے دیکھ سکو یہ نہیں فرمایا کہ تم میں آری کی کمی میرا دہار محال ہے مجھے دیکھا نہیں جاسکتا۔

پھر قرآن اور حدیث سے اس کا صاف ثبوت ہے اور عقلاً اس کا امکان ہے تو پھر اس کا اعتقاد ضروری ہو۔ مگر معتزلہ اور دوافض اور فلاسفہ اور خواص رویت باری کے منکر ہیں۔ خلاصہ کلام جب دنیا میں نہیں مخلوقات باری کو بغیر شرط رویت کے دیکھا جاسکتا ہے تو اسکو بغیر ان شرط کے کیوں نہیں دیکھا جاسکتا؟

وَمَا تَرَاكَ اللَّهُ تَعَالَى يَجْعَلُ الْإِلَهِاتُ التَّامَّ بِالْبَصْرِ وَهُوَ مَعَهُ اثْبَاتُ الثَّغْنِ كَمَا هُوَ حَاسَّةُ الْبَصَرِ وَذَلِكَ أَنَا أَفْظَنُ إِلَى الْبَصَرِ ثُمَّ انْقَضَتْ الْعَيْنُ فَلَا عَدَاءَ فِيهِ وَأَنْ كَانَ مَكْشُفًا لَدَيْكَ فِي الْعَالَمِينَ لَكُنْ الْكَشَافُ كَالْظَهْرِ الْيَهُدِيَّةِ وَكَمُلْ وَلَنَا الْفَسْفُ الْيَهُدِيَّةِ حَالَتُهُ مَعْصُومَةٌ هِيَ السَّمَاءُ بِالْعَرِيقِ

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی رویت (دہار جو) آنکھ سے انکشاف نام کے معنی ہیں ہے اور میں معنی ہیں کسی شے کے اور نگ کر لینے کے ماسہ دہر سے جیسی وہ ہے اور یہ اس سے کہ جب ہم خود ہیں رات کے چاند کی طرح دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لینے ہیں تو اس میں کوئی پرستیدگی نہیں ہے کہ چاند اگرچہ دونوں حالتوں میں ہم پر شکستہ ہے لیکن اس کی طرح دیکھنے کی حالت میں اس کا انکشاف نام کا سبب ہے اور چارے سے اس وقت میں اس کی طرح لبث کر کے ہوئے ایک مخصوص حالت ہے یہ وہ حالت ہے جس کا نام رویت ہے۔

لکھی ہے یہاں سے رویت باری کی بحث کا آغاز ہے اس میں اہل حق اور دیگر فرقوں کا اختلاف

کہ رویت باری آنکھوں سے ہو سکتی ہے یہ جنہیں ہاں رویت قلبی کے بھی داخل ہیں اور بہت سی حکایات سلف مدہجن سے اس سلسلے میں منقول و مروی ہیں۔ نیز آئندہ مفاہات میں اس اجمال کو تفصیل کیا۔  
بیان کیا جا رہا ہے۔

**رویت کی تعریف** اشارے میں اس کی دو معرطیں نقل فرمائی ہیں اور دونوں تعریفوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

بعض ائمہ کثافات الخ یہ رویت کی پہلی تعریف ہے۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعہ کسی شی کا انکشاف نام ہو جائے۔ رویت کی دوسری تعریف: اثبات الشیء الخ۔ یعنی ماسے بھکے ذریعہ کسی چیز کا اس واقعہ پر دراک کر لینا جیسی وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ بہر حال دونوں تعریفوں کو دیکھتے سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

کو ذلك اما اذا نظرنا الى ذلك كما اشار اليه انكشاف اسمہ۔ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت انکشاف نام کو کہا جاتا ہے اسلئے کہ جب ہم چاند کو دیکھتے ہیں، اندھیرا نکھیں بند کر لیتے ہیں تو ان دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے مکشوف رہتا ہے مگر ہمیں دیکھنے کی حالت میں جو دفعہ حث و انکشاف ہے وہ انکشاف انکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، چاند کو دیکھنے کے وقت جو ایک مخصوص کیفیت اور حالت باری ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے اور اس میں انکشاف نام ہے اور انکھیں بند کر لینے کی صورت میں انکشاف نقص ہوتا ہے۔  
تعلیل الخ۔۔ احقر سے بڑا ملا یعنی ایک مرتبہ حضرت مولانا محمد الزماں صاحب کیراؤی استادِ ادب و ازاد و پویند سے عرض کیا کہ حضرت رویت اور نظر میں کیا فرق ہے؟ تو جواب میں: ابتدا و ابتدا کہ نظر کے معنی لفظ کا و زماں افواہ نظر آئے یا نہ آئے۔ اور رویت کہتے ہیں دیکھ لینا جیسے ہونا مانا ہے۔ نفرت الی ابدال فرما رہا۔ اس واقعہ کے سول سال کے بعد ستر سال پھر میں سن ان سے یہ واقعہ دہرایا تو انھوں نے فرمایا کہ خواہوں گے کہ بوجہ کو رویت کہتے ہیں عرفی کے ایسے کو اور نظر کہتے ہیں عرفی کے متبع کو۔

**تعلیل الخ۔۔** رویت کہتے ہیں آنکھ کھول کر کسی چیز کے دراک نام اور انکشاف طبع کو اور رویت کے واسطے اسباب قاہری ہیں جو شرطیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ نشاء ثانیہ میں رویت باری کیونستے بھی یہ شرطیں ہوں۔  
تعلیل الخ۔۔ معصہ دیکھی جی اللعائل ہوتا ہے اور کبھی جی لطفوں اب سول پیدا ہوتا ہے کہ وہاں رویت معصہ رہے۔ کہیں خود پیشین میں نہ لطف ہرے کہ وہاں اسکو جی لطفوں قرار دیا جائیگا۔ مسئلے کے اسکی غیر انکشاف سے کی گئی ہے اور انکشاف مرئی نہ صفت ہے اور محض وہاں اسی کی ہے کہ باری تعالیٰ مرئی ہو متعابہ یا نہیں۔  
دیگر اس کو بھی لفظ اعلیٰ کہا جائے گا تو یہ مرئی کے معنی میں ہو گا۔ درجہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں ہے کہ ہذا

یہ مرئی ہوتا ہے۔  
تعلیل الخ۔۔ یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رویت باری نفس سے یا اس کی معرفت؟ غور کے بعد

یہ بات منفع ہوتی ہے کہ رویت کا مقام ادا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ انہیں معرفت سے توفیق حاصل ہوتی ہے  
 وید ہر خداوندی سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور اسی لئے وید ہر باری کو افضل انعم شمار کیا گیا ہے اور  
 یہ بھی ظاہر ہے کہ جو جس چیز کو دیکھیں اسکی کینہ کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ قرآن رحمت ہے متاع و فائز  
 آخر قل۔ مائیکو شب عمران میں آپ کو رویت ہوئی۔ رکنا سبانی

تَحَابُّنَ فِي الْعَقْلِ مَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا أَخَذَ وَفَنَسَهُ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا مَتَّاعٌ رَوَيْتَ بِالْمَالِ بِقِسْمِ لَدَا  
 بِرُحْمَانِ عَزَّ وَجَلَّ مَعْنَى أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ هَذَا الْفَنِّ وَخُضُوعُ هِيَ فَنِّهِ أَعْنَى الْأَمْتِنَاجِ  
 فَتَعْلِيلُ الْبَيِّنَاتِ

**ترجیہ**

(رویت باری) باعتبار فعل یا ترجمہ اس معنی میں کہ جب عقل کو عقلی طبع چھوڑ دیا جائے تو رویت  
 باری کے اعتبار کا فیصلہ نہیں کرتی۔ جب تک کہ عقل کیلئے اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے

اور خود بیکر اصل دلیل کا نہ ہو سکے۔ یہ یہ عقل ضروری ہے تو اعتبار رویت کا دعویٰ کرے اس پر بیان کا ہم ہے۔

**تشریح**

یہ عبارت خبر جہاد رویت فرماتا ہے عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت باری عقلاً ممکن ہے تو جب  
 عقلاً ممکن ہے اور شرعیت سے اس کا دعویٰ ثابت ہے تو پھر اس میں اسما کیا رہ گیا۔

ممکن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کے مابین چھوڑ دیا جائے۔ درخار بھی آمیزش سے اسکو مزور کھا جائے  
 تو عقل بھی فیصلہ کرتی ہے کہ رویت باری ممکن ہے جس میں نہ کوئی استحالہ ہے اور نہ کوئی استبعاد الاعتقاد  
 اس اگر اعتبار رویت پر کوئی دلیل قائم کر دی جائے تو اس وقت عقل کا فیصلہ کہ رویت ممکن ہے۔ آتی نہیں  
 رہے گا۔ مگر اس وقت عقل رویت باری کو منفع قرار دے گی مگر کیا کیا جائے اعتبار رویت پر کوئی دلیل قائم نہیں  
 ہے لہذا جب کوئی دلیل قائم نہیں ہے تو عقل کا فیصلہ یہ سطور پر ہر رویت ممکن ہے۔ اور اگر کوئی دعویٰ کرنا  
 ہے کہ نہیں صاحب آپ غلط کہہ رہے ہیں بلکہ رویت باری منفع ہے تو اس کا یہ توں باطل ہے اور اس کے  
 زمرہ داخل نام ہے۔ دلائل سے وہاں اعتبار ثابت کر دے تو ہم انیس مگر وہ ہرگز اعتبار ثابت نہیں کر سکے  
 گا اسی کو شارع نے یوں فرمایا۔ من لا یحیی الا شارع علیہ البیان :

وَقَدْ اسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰی مِکَانَ التَّوْبِیَةِ بِوَجْهِیْنِ سَقَطَ وَاسْمَعِی

**ترجیہ**

اور استدلال کیا ہے البیان میں نے رویت کے ممکن ہونے پر دو علم نبوی پر

عقلی اور سمعی

## تشوہ

اہل حق نے امکانِ ہدیت پر دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں ایک عقل اور دوسرے نفس۔  
سنتجہ جو اس اشعری نے دلیل عقل پیش کی ہے اور سنتجہ ابو منصور مائیدی نے دلیل عقل

پیش فرمائی ہے۔

فقریر الاول اذا قاطعون برؤیة الاعدیاب و الاعراض ضرورة انما تفرق بالجمیع بین  
جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحکم المشترك من علتہ مشترکة وهي امتسا  
الوجود والحدوث او الامکان اذ لا راجع یشتق لک لیکما والحدوث عبارة عن الوجود  
بعد العدم والامکان عن عدم ضروریة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلیة  
فتعین الوجود وهو مشترک بین الکتبتان وغیرہ فیصم ان بصری من حیث تحقق علی  
الصحة وهم الوجود

## ترجمہ

اولیٰ کی تقریر یہ ہے کہ ہم فقیر کرنا چاہتے ہیں ایمان اور اعراض کی ہدیت کا اس بات سے  
برہنی جو ہمیں دہرے علم فرق کرتے ہیں آنکھ کے ذریعہ جسم اور عرض اور عرض کے دریا  
اور حکم مشترک کہلے کسی علت مشترک کا ہونا ضروری ہے اور علت مشترک یا حدوث ہے یا امکان اس  
لئے کہ کوئی جو حق چیز ایسی نہیں ہے جو نہ دروں ایمان و اعراض کے درمیان مشترک ہو اور حدوث  
مرا ہے عدم کے بعد وجود ہے اور امکان مرا ہے وجود اور عدم کی عدم ضرورت سے اور علت میں عدم کا کوئی  
داخل نہیں ہے تو جو متعین ہو گیا اور یہ وجود و صانع اور غیر صانع کے درمیان مشترک ہے تو یہ صحیح ہے کہ  
صانع کو دیکھ لیا جائے صحبتِ ہدیت کی علت متحقق ہو سکی دہرے اور علت وجود ہے۔

## تشوہ

بہاں سے شارح دلیل عقل کا بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بڑا بہت عقل سب سے  
بڑی دلیل ہے اور بڑا بہت بات ثابت ہے کہ ہم جن چیزوں کا باہمی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے  
ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اجسام و اعراض کے مشاہدہ کا انکار مضطرب ہے اور غلاب  
بناہت ہے کیوں کہ ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق کو محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ  
اور ایسے ہی کیفیتا و اعراض کو دیکھ کر ان میں فرق کر لیتے ہیں تو اجسام و اعراض کی ہدیت بدستور ثابت ہے  
اور ان سب کو دیکھ لیا ایسا محکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے۔ بالفاظِ دیگر ہدیت حکم مشترک ہے  
اور یہ بھی مسلم ہے کہ حکم مشترک کے واسطے علت مشترکہ ہوتی چاہیے۔ اب یہ سوال پیدا ہو گا کہ علت مشترک کیا ہے  
جب ہم نے ان پر غور کیا تو ہمیں محسوس ہو گا کہ جن چیزوں میں علت جلتے کا اتصال ہے وہ زمین ہیں اور حدوث  
اور امکان اور وجود۔ یعنی اجسام و اعراض کو یا تو ان کے حادث ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن

ہوئی کہ وجہ سے باوجود ہونے کی وجہ سے لیکن جب وہ بارہ خود کیا گیا تو مستحکم ہو کہ پہلے دونوں کے اندر علت  
ہونے کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں مدنی ہیں اور مدعی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔

**سوال** :- یہ دونوں مدعی کیسے ہیں؟ **جواب** :- اس کے کہ وہ شے کہتے ہیں وہ خود واحد ہو کہ اور امکان  
کہتے ہیں وہ وجود عدم کے ہندوی نہ ہونے کو۔ دونوں کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ دونوں مدعی  
میں جو کسی چیز کی علت نہیں بن سکتے۔ اب باقی رہ گیا وہ جو یحییٰ وجود کی وجہ سے جملہ مہیات کو نکھانا ہے،  
اور یہ بھی مسلم ہے کہ وجود والہ کا بھی است اور مخلوق کا بھی بالفاظ دیگر وہ جو مشترک ہے اور یہ وجود مشترک ہے  
اور یہ وجود رویت کی علت ہے تو مستحکم ہو کہ رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

وَيَوْفِقُ امْتِنَانَهُ عَلَى ثَبُوتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِرِ الْعَمَلِ الْمُمْكِنِ فَتَوَكَّلْ اَوْ مِنْ خَوَاصِرِ الْوَلَجِ  
مَانَعَةٍ اَوْ كُنْ اِيَّاهُمْ اِنْ يَرَى سَائِرَ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعُومِ وَالرُّوْحِ وَالْغَيْبِ  
ذَلِكَ وَافَقَ لَا يَرَى بِنَاءً عَلَى اَنْ اَوْثَرَتْكَ اَلَى لِيَمِ يَخْلُقِ فِي الْعَبْدِ رُشْدًا بَصِيْفًا جَرَى الْعِبَادَةِ  
لَا يَنْبَاءُ عَلَى امْتِنَانِهِ رُشْدًا

## ترجمہ

اور دونوں سے رویت کا متفق ہونا کسی شے کے ثابت ہونے پر ممکن کے خواص میں سے شرط  
بنکر یا واجب کے خواص میں سے مانع بنکر اور یہی ہی صحیح ہے کہ تمام موجودات کو دیکھ  
ایا جائے یعنی آواز اور زکوٰۃ اور جو میں اور اس کے علاوہ اور ان چیزوں کو نہیں دیکھا جاسکتا اس بناء  
پر کہ اللہ تعالیٰ نے ہندو کے اندر ان کی رویت کا خلق نہیں فرمایا، مگر ان کی رویت کے متفق ہونے کی بنا پر۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک سوال مقدس کے جواب کی طرف شاہ فرما رہے ہیں۔ اعتراف یہ ہے  
کہ پہلے ہم نے تسلیم کیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود بھی ہم یہ تسلیم  
نہیں کرتے کہ وجود کی وجہ سے رویت کا تحقق ہو جائیگا کیونکہ ممکن ہے کہ وجود ممکن کے ساتھ ساتھ اس کی  
رویت کے درست ہو سکے کہ شریطیں ہوں جیسے مرنے کا جب میں ہوں، حاسے ہوں، اور شے میں ہونا  
وغیرہ (کا سبب بنی) تو جب علت موجود ہو اور یہ شریطیں مفقود ہوں تو رویت جیسے ہوگی نیز یہی ہے کہ جب  
کا بھی وجود ہے اور اسی وجود کو پہنچے رویت کی علت قرار دیا ہے لیکن یہ بات مسلم ہے کہ اگر کوئی شے موجود  
ہوگا تو علت بھی کا اگر نہیں ہوتی اور یہاں کیا جاسکتا ہے کہ واجب کی رویت کے سبب سے وجود کے  
باوجود مانع رویت موجود ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ اس کی ذات رویت کے قابل ہی نہیں ہے۔

بہر حال یہ اشکال ہے جس کا حاصر یہ ہے کہ علت کے پاس جانیگا کہ جو شریطوں کے متفق ہونے کی  
وجہ سے رویت متحقق نہیں ہو سکتی، شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراف کے جواب کی طرف



اشارہ کیلئے جواب کا ماحول یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت ہو سکتا تھا جبکہ کچھ شرطیں رویت کی ہیں مگر کیا یہ بات  
کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے پہلی ثابت نہیں، نہ کوئی شرط ممکن ثابت ہے اور نہ واجب کی رویت کیلئے  
کوئی شرط ثابت ہو سکتا تھا مگر یہ کہ رویت باری تعالیٰ یا عزت ہے۔

**تنبیہ:** - شرح عقائد کے بعض نسخوں میں یہ توقف امتناعاً ہے اور بعض میں امتناعاً ہے، اول  
صورت ظاہر ہے کہ ہر کامرغ رویت ہے اور ثانی صورت میں ہر کامرغ تحقیق الٰہیہ ہے فلا اشکال فیہ۔  
**تنبیہ:** - شرح عقائد میں علامہ سعد الدین نعمانی سے فرمایا ہے کہ ہمارا موضوع سخن رویت  
باری کے جواز امکان نیز صحت باری کے ساتھ وابستہ ہے نہ کہ تحقیق رویت باری کے ساتھ جب یہ بات مسلم  
ہے تو معلوم ہو کہ محضر حق کا مذکورہ اعتراض برعین جناب کیونکہ شرط و اذیت تحقیق رویت کیلئے مستحضر  
ہو سکتی ہے صحت رویت کیلئے نہیں، لہذا وہ محضر حق کا اعتراض ہمارے موضوع سے ہٹ کر ہے۔

**سوال:** - جب آپ نے ثابت کیا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے تو پھر جسے کہ آواز میں اندر داخلے اور  
یہ نہیں موجود ہیں انہیں ظاہر ہے کہ آپ کا جواب نفی پہلو میں تو ہو نہیں سکتا لہذا مثبت پہلو میں ہی آپ کا  
باب پر گناہم سوئی کر سکتے کہ جب ان چیزوں کا وجود ہے تو ان کو دیکھا کیوں نہیں جاتا؟

**جواب:** - ہم اسی عرض کر چکے ہیں کہ ہم جواز رویت سے گفتگو کر رہے ہیں تحقیق رویت سے نہیں اور مذکورہ  
اشارہ کی رویت بھی جائز ہے منع نہیں ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

**سوال:** - جب مذکورہ اشارہ کی رویت ممکن (جائز) ہے تو پھر دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟

**جواب:** - نہ دکھائی دینے کی وجہ یہ ہے کہ اندر داخلے سے ان اسباب کے سلسلے میں رویت کا تعلق نہیں  
فرمایا اگر ان کا دکھائی نہ دینا امتناع رویت کی وجہ سے ہوتا تو آپ کا اعتراض درست ہوتا۔

وَحِينَ اعْرَضَ جَانِ النُّفُوسِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ فَتَسْمِعُ أُمَّةٌ قَوْلَ لَاحِدٍ فَلِأُولَئِكَ نَبْشِطُ اللَّحْمَ بِالنُّفُوسِ وَالنَّارَ فَلَا يَصُدُّهُ عَنِهَا قَوْلٌ فَالْعِدَالِي  
يَصْلَحُ عِلَّةَ الْعِدْمِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا نَسْلَمُ أَشْفَاءَ إِلَى الْوُجُودِ بَلْ وَجُودٌ كُلُّ شَيْءٍ عِلَّةٌ -

**ترجمہ:**

اور جس وقت - اعتراض کیا جائیگا کہ صحت ہدی ہے تو وہ علت کہ معنی نہ ہوگی اور اگر اس  
کو نہ تسلیم کر لیا جائے تو واحد تو علی غفلت علتوں کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جیسے حرارت  
سورج سے اور آگ سے تو علت شمع کہ معنی نہ ہوگی اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو ہدی امدی ہی کے لئے  
علت رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر  
چیز کا وجود اس کا عین ہے۔

## تشریح

اقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ حکم مشرک کہنے میں مشرک کو ہونا سبب اور اجسام و اغراض کے دینا نہیں چیز میں مشرک میں بنی نوعیت کی حلاوت لفظ وجود کے اندر سبب امکان اور حدوث عدلی ہو سکتی ہو جسے علت نہیں بنا سکتے جب علت وجود ہے تو پھر جو خداوند تعالیٰ اور نعمات کے درمیان مشرک ہے لہذا اس طرح حلاوت اور اغراض کا مشاہدہ کر لیا جائے اسی طرح علت کے متعلق ہر شے جو سبب و سبب باری بھی ممکن ہے اس تقریر پر اعتراض کی جانب سے بار اعتراض کئے گئے ہیں مثلاً اگر ہم رویت باری کا عدم تو ثابت ہے۔

۱۔ اعتقاد اصول اول یہ ہے اسے اہمیت و بکومت آپ حضرت آدم علیہ السلام کے ہونے کو کہی ہو یعنی رویت کی صورت کے فائق ہو و بصورت کے معنی امکان کے میں اندر امکان سے اور جو بات و مقام کی حد و سبب سے باقی کا دیگر جانب نہ ہو وہ وہی کی ضرورت کا سبب ہے اور سبب کے اہمیت میں ذکر فرمودہ توں کیطابق امکان عدلی چیز ہے تو صحت بھی عدلی ہو سکتی اور بھیجے آپ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ عدلی کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ شے کی عدلی علت کا بھی اقدار نہیں ہوتی جب یہ اصول مسلم ہے اور صحت کا عدلی ہونا بھی مسلم ہے تو پھر صحت رویت عدلی ہو سکتی ہے جس سے علت کا اقدار میں کہے گی کہ جب صحت رویت علت کا اقدار ہی نہیں کرتی تو آپ کا یہ فرمایا کہ حکم مشرک صحت چاہئے سب باطل ہو اور جب سارا استدلال ہی باطل ہو تو رویت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہو گا۔

۲۔ اعتقاد آخر ثانی یہ ہے کہ آیات و آیات بھیجے کہ صحت کی بنا نہیں میں ان حدیث بھیجے جو ان (۱) حدیث و علی جیسے انسان (۲) حدیث و صحت بھیجے رویت (۳) حدیث و صحت بھیجے زید و شریح شریح ہانی میں اس کی تصریح ہے تو فرمودت خود جس کی بھی ہو واحد ہے یعنی رویت برابر ہے مگر ہر صحت و علی کے ساتھ واحد ہے اور بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز حدیث لفظی کے ساتھ واحد ہو وہاں میں ہر ایک کی گفٹ ایک ہونائی میں جیسے حرارت و حد لفظی ہے لیکن میں علیین مختلف ہیں کبھی حرارت سورج سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی آگ سے حاصل ہوتی ہے کہ نہ ایک لفظی اور کبھی گڑے سے حاصل ہوتی ہے تو اب نے دیکھا کہ حرارت واحد لفظی ہے مگر نہیں مختلف ہیں اسی طرح رویت واحد لفظی ہے یہاں بھی علیین مختلف ہو سکتی ہیں یعنی یہاں کسب کے رویت ہم کی علت اور جو اور رویت عین کی اور رویت باری کی اور جو جو متعلق ہو اور جب علت متعلق ہو جائے گی تو معلول یعنی رویت باری بھی متعلق ہو جائیگا لہذا اس تقریر سے ثابت ہو گا کہ آپ کا یہ فرمایا کہ حکم مشرک کی علت مشرک ہے اور وہ موجود ہے خلاف اصول سبب ادب استدلال کی بنیاد پر منہدم ہو گئی تو رویت باری کا جواز ثابت نہ ہو گا۔

۳۔ اعتقاد آخر ثالث یہ ہے کہ آپ نے فرمایا تھا کہ شے عدلی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر جب باری تعالیٰ نے صحت رویت کا عدلی جواز ثابت ہو گیا تو معلول بھی عدلی و صحت بھی عدلی ہو گئی یعنی شے عدلی کی علت کی

وہ نہ ہو سکتی ہے اور یہ بھی وہ بدو شاذ اور ممکن ہے جس سے باری تعالیٰ نے جو ہے اور وہ اس کی رویت کی علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی رویت میں نہ ہوگی۔

اعتقاد اجتر کیا ہے۔ آپ نے رویت کی علت وجود کو تصور کیا ہے مگر یہ بات یاد رکھئے کہ جو رویتی میں شے سے لیتی مابیت سے الگ وجود کوئی چیز نہیں ہے تو ممکن کا وجود میں ممکن اور واجب کا وجود میں واجب دونوں علت مشترک کہاں رہی، کیا اب ان دونوں کو بیکار و برباد کر دیتے ہیں کی علت ممکن ہو جائے اور رویت واجب کی علت واجب ہے حالانکہ آپ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان حکم مشترک کی علت مشترک ہے حالانکہ علت مشترک نہیں ہے لہذا استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی اور رویت باری کا جو ثابت نہ ہو سکا۔ یہ چار اعتراضات ہیں جن کو شارح نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے۔

**مطلب ثانی :-** وجود کے سلسلے میں تین مذہب ہیں، اول مذہب ممکن، جو کہ کا وجود خود وہ واجب و ممکن ہونا چاہتے ہیں تو اس صورت میں وجود مشترک ہو گا جلد موجودات کے درمیان اور لفظ وجود تمام موجودات پر بطریق قاطعی صادق ہو گا۔ بلکہ اگر اس صورت میں وجود لگتی نہ اٹلی ہو گا (۲) مذہب حکماء و واجب کا وجود بیان واجب ہے اور ممکن کا وجود ممکن کی مابیت پر لازم ہے تو اس صورت میں کلی مشکل کے فیصلے سے ہو گا۔ (۳) مذہب سنیچ اور اشعری واجب اور ممکن ہر ایک کا وجود اس کا علیین ہے تو اس صورت میں وجود دونوں کے درمیان مشترک نہ ہو گا یعنی مشترک معنوی کے ساتھ مشترک نہ ہو گا البتہ دونوں کے درمیان اشتراک لفظی ہو گا، ہم نے شرح حکم میں مشترک کی دو صورتوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

**تہنیکہ ثانی :-** میں عزت ہے اُجبت کا یعنی جب یہ واقعہ اُجبت کیا جائے گا تو یوں جواب دیا جائے گا واجب ہر اس فرامے ہیں کہ اگر شارح ظرف کو جو رد دیتے تو طلب کی سہولت کا باعث ہوتا۔

أَجِبَتْ بَانَ الْمَرَادُ بِالْعَذْرَةِ مُتَعَلِقِ الرَّؤْيَةِ وَالْقَابِلِ لَهَا أَوْ لَخَفَاءِ فِي لَوْ وَهْمٌ كَوْنُهُ وَجُودًا  
شَرًّا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خُصُوصِيَّةَ الْجِسْمِ وَالْعَرَضِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ عَيْدِ اسْمَا  
مَدْرَكٍ مِنْهُ هُوِيَّةٌ مَادُونِ خُصُوصِيَّةٍ جَوْهَرِيَّةٍ أَوْ عَرَضِيَّةٍ أَوْ اسْمِيَّةٍ أَوْ فَرْسِيَّةٍ وَخُصُ  
ذَلِكَ وَبَعْدَ رَقِيَّةٍ بِرُؤْيَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَوِيَّةٍ قَدْ تَنَدَّرَتْ عَنْ تَقْصِيدِهَا أَوْ مَبَاقِيَةٍ  
مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَدْ تَنَدَّرَتْ عَنْ تَقْصِيدِهَا بِرُؤْيِيَّةٍ هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ حَالِيَةً هُوِيَّةً مَادَوِيَّةً  
الْعَرَضِيَّةَ بِوَجُودِهَا وَاشْتِرَاقِهَا وَفِيهِ نَظَرُ الْجَوَاهِرِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ الرَّؤْيَةِ هَوِيَّةً  
الْجَسْمِيَّةَ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِهَا۔

## ترجمہ

اور جب مذکورہ اعتراض کیا جائیگا (تو جواب دیا جائیگا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہو سکتا ہے کہ کوئی بوٹ بدلتی نہیں ہے پھر جائز نہیں کہ جو علت جسم غرض کی خصوصیت اس لئے کہ اول وہ چیز جو دوسرے کوئی صورت دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ایک بوٹ کا درک کریت ہیں نہ کہ خصوصیت جو پر یہ باغضیب بالانسائڈ یا سب سے بالاسکے مثال کا اور اس کے ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد اس پر رویت کیا ہے جو رویت کے متعلق ہے بھی تو یہ قادر ہوتا ہے اس کی تفصیل کرنے پر اس چیز کی جو اس میں ہے یعنی ہوا اور اعتراض اور بھی قادر نہیں ہوتے تو رویت کا متعلق وہ کسی شے کے لئے کسی بوٹ کا ہونا ہے اور جو دوسرے ہی مراد ہے اور اس کا اثر تک ہر دوری ہے اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے جائز ہو سکتا ہے جو رویت کا متعلق وہ جویت اور جو اس کے تابع ہیں اعتراض میں سے بغیر کسی خصوصیت کا ہونا ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح اعتراضات مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ علت خواد مدعی ہوا جو رویت کو اس کی علت اس کے ساتھ بالمشترک ہوگی اور علت کے وہ معنی نہیں جو آپ یہاں مزاحمے کر اعتراض کیلئے کہ علت کے معنی متعلق رویت کے ہیں یعنی وہ چیز کہ جسکی بغیر کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ دیکھا جاتا ہے وہ چیز مدعی نہیں بلکہ وجودی ہوگی کیونکہ مدد کو نہیں دیکھا جاسکتا تو اس تقریر سے اعتراض اول اور ثانی دور ہوئے۔ جوئے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ جو مشترک نہیں ہے بلکہ چیز کا وجود اس کا میں سب شارح نے جواب دیا کہ جو مشترک ہے کیونکہ جب ہم دوسرے کسی چیز کو دیکھتے ہیں (یعنی ایک ایک کو) بھی معلوم نہیں ہونا کہ دیکھا رویت بالانسان اور اس جانب سے علت نہیں ہونا کیونکہ ہم پر باغرض ملکہ بھی ایک بویت ہے یعنی ایک وجود خارجی ہے پھر درجرب اسے پر شاید اس پر کہ اور ملکہ ملکہ یا جاسکے ملکہ بھی ایک بعض رویت کے علاوہ کوئی اور چیز دکھائی دینے والی نہیں ہے اور یہی جویت کا نام وجود ہے اس سے معلوم ہو کہ جو مشترک ہے اور جب وجود مشترک ہے پھر تو ہماری تقریر پرانی جگہ درست ہے کہ حکم مشترک سب میں کا حاصل ہے کہ جو ہر اعتراض کی رویت کی علت مشترک ہے اس لئے کہ جب ہم دوسرے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو وہ جویت مدعیت سے ہٹ کر مطلق بویت ہوتی ہے اور اس کو وجود کہا جاتا ہے جو اجسام و لغراض نیز نتائج اور مصنوعات کے درمیان مشترک ہے لہذا دوسرا اعتراض ختم ہو گیا۔ خلاصہ کلام انجوب سے اول و ثالث اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور ہم لایحیہ سے اعتراض ثانی کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ و شارح کہ ضروری سے راجع کی طرف اس تقریر کو شرمناک عبارت پر مطلق کیجئے۔ عجیب بات انموذاف یعنی ہماری مراد علت سے وہ ہے جو رویت کا متعلق ہوا اور رویت کو قبول کر سکتے اور متعلق رویت کے وجود کی ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے یعنی یہاں علت سے مراد علت اصطلاحی یعنی علت مؤثرہ نہیں ہے بلکہ فقط علت سے مراد وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور دیکھو کچھ جاسکے اور وہ فقط وجودی چیز ہی ہو سکتی ہے شارح کے کلام سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔

شہر تھانہ و رانہ ناکوں خصوصاً صید و شکار کے لئے غیر مجاز کا مرجع علت رویت ہے جہاں یہ عہد رومی نہیں کر سکتا۔  
کی علت ہمزو یا عرض ہونا جو سنے کو ہم دوسے جیسے صورت کو دیکھے ہیں تو ایسا اوقات جو فقط ایک ٹوٹ جاتا  
کا اور کرسکتے ہیں یعنی یہ اور ایک پہلو ہے جس میں یہاں عرض انسان ہے یا ٹھوڑا، بزرگ، نادر، یہ کہ نہ ہویت کو دیکھنے  
کے لئے بھی تو اس کی غرض ہے کہ اگر ہم یہ دیکھ لیں تو یہ بھی ہوگا، اعلان کرنا، اور یہیں جب اس کو دیکھا گیا  
تھا تو وہ جو کہ علاوہ بھی کوئی چیز اس میں نہیں تھی اس لئے اس میں ہر ایک کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ ہے۔

لَا اُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ۔ نہ صرف ان کے لئے ہے کہ اول نہ رک کو خوف ہو سکی وہ اس سے محفوظ رہے۔ بقول دہلوی کے فقہ کے ساتھ اور آپ کے مکتب کے ساتھ بھی تھا اور سچا اور دونوں طرح مرعہ بہت ہے۔ شیخ اس صورت کو لکھے ہیں جو رکائی تو دوسے مگر اس کا تعین نہ ہو جو کہ کبھی چیز ہے۔ حکومت کی تعریف مقرر فی الاشیاء کے تعین میں لکھیں کہ اگر وہی ہے تو اس میں اس شخص کو جو مکتب لکھے ہیں اور بھی اس کا اطلاق ہو گا یعنی یہ ہوتا ہے وہاں پر کسی مرد پر اس پر ہوتا ہے ان کے ہاں ان کے ہاں جو یہ ہے۔

فمضونہ الودیعہ ہو گئی ہے۔ یعنی جب معلوم ہو گیا کہ دوست و کھائی دینے والی میریت و محبوبیت، ذات و طریق  
 ہر ایک ہوتی ہے تو اس سے معصوم ہو کر، دین کا اطلاق مطلق ہویت ہے و جو اطلاق ہو جائے تو اصل اطلاق میں معنوی کھانا  
 قائم رہے گا کہ حق تعالیٰ تعالیٰ۔

[illegible]

تسبیح :- اول اسم فضیل کو عید سے لوح مغزات سے بیکار کی اصل اور اصل یعنی قرین اس کے ہزار  
 کو غنیمت دلاست بدن کر دیوں کا اور غم زار اناں جو کیا اور کا مقام مال : قرین : چاہے۔ بعد استعمال : ہے کہ  
 : بعض ہواس و کثرت یہ صفت پر کا نیسے کہ جانا ہے : ناگہ اولی و لا آخر : و درود : صدق : ہے کہ یہ جو فضیل  
 : عید : جو کسین : سبب : تو اس کا رہی جو کو کو تو اس واسطے فضیل کے فضیلتوں کا جو کہ ہے حق : اس پر میں داخل ہو سکے ہے کہ  
 : فضیل : ہوا کہ اور اس جب اس کو کہی جائے تو اس کا مطلب : ہوگا : وہ حق ذات کے اعتبار سے اور اس سے نیکی میں  
 : تہمیب : ہیں ہے اور نہ تو اس سے اس کے عہد ہے : اور اس طس سے ہزار وہ اور : سترے حق میں جب یہ ہوا جائے تو اس  
 : ہستی : فرس : ہوں گے

وَقَدَّرَ الشَّيْءُ أَنْ مَوْعِدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَأَلَ الرُّقِيَّةَ بِقَوْلِهِ رَبِّ ارْقِنِي أَنْظِرْ إِلَيَّ الْيَوْمَ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ ظَلَمًا جَهْلًا جَلِيلًا يَحْسِبُونَ أَنَّ ذَلِكَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا لَا يَحْسِبُونَ أَوْ سَهَابًا وَعَبَثًا وَطَلَبَ اللَّهُ الْمَعَالِ الْوَالِدِيَّةَ مِنْهُمْ وَهُوَ عَنْ ذَلِكَ وَإِنْ أَمَرَهُ تَعَالَى قَدْ خَلَقَ الرُّقِيَّةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجِبِلِّ وَهُوَ أَمْرٌ مُعْكَرٌ فِي نَفْسِهِ وَالْمَعْلُوقُ بِالْمُمْكِنِ مُمَكِّنٌ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْإِخْبَارُ بِثَبُوتِ الْمَعْلُوقِ عِنْدَ ثَبُوتِ الْمَعْلُوقِ بِهِ وَالْمَعَالِ لَا يَثْبُتُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ التَّنَادُّبِ الْمُمْكِنَةِ.

## ترجمہ

اور شائی کی تصریح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول رب ارقنی انظر الیک سے رویت کا سوا کیا تو اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو رویت کی طلب ان احکام سے حجت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سبابت اور خواہ کام ہو گا اور حلال کی طلب ہوگی مگر انہما میں سے منزه ہیں اور اللہ تعالیٰ سے رویت کو یہاں تک طمع سے بچنے فرمایا خدا ستر فرمائی جس فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر مطلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لئے کہ تعلق کے معنی مطلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے مطلق ہر کے ثبوت کے وقت اندر حال تقادیر ممکنہ میں سے کسی قسم پر بر ثابت نہیں ہوتا۔

## تشریح

پہلے سے شارح دوری تغیر کا بیان فرماتے ہیں یعنی رویت باری کے امکان پر دلیل نقلی جو شیخ ابو منصور تاریخی سے منقول ہے اس کی تفصیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے دلیل نقلی کے ذکر رخ ہیں۔ پہلے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ میں آپ کو دیکھنا چاہتا ہوں مجھے اہواز کر دیجئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال خود دلیل ہے کہ رویت ممکن ہے حال و موقع میں اس لئے کہ اگر رویت کو منہج کہاجا تو بعد و فرمایاں لازم آتی ہیں۔ پہلی فرمایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی خبر نہیں کہ شان اللہ کی میں کیا کیا چیزیں جائز اور کیا ناجائز ہیں یعنی انکو یہ علم نہیں کہ رویت ہو سکتی ہے یا نہیں اس کا امکان ہے بھی یا نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انہما بھی ان احکام کو نہ جانتے ہوں جو مثبت و منفی بیہوشی ذات باری کے ساتھ دلالت نہیں اور اگر جانتے تھے کہ رویت باری ممکن ہے اس کے باوجود درخواست کی تو اس میں وہ صریح فرمائی یہ لازم آئے گی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حال کی طلب فرماتے ہیں جو تک لعل خود و عبث اور ال علی امکان ہے حضرت انیسے کہ کی شان میں وہ انہما علی غلط ہیں یعنی وہ احکام سے آواقت ہوں یہ بھی غلط اور ایسے فعل کریں جو حماقت کے نزدیک ہوں یہ بھی غلط ہے لہذا مستحکم ہو گا ان کے سوال سے رویت باری کا ممکن ہونا ثابت ہو گا۔

تقریر کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر یہ فرمایا کہ اس میں کیا کوئی چیز ہے یا جی جگہ ستر باری کو دیکھ سکتے ہو۔ خواہ مستحکم باری تعالیٰ نے اپنی رویت کا استقرار جس پر مطلق فرمایا اور یہاں ۲۰ اپنی جگہ پر استقرار امر ممکن ہے اور یہ امور یہ کہ جس حکم کو امر ممکن پر مطلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہو کر رہا ہے کیونکہ تعلق کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اگر معلق ہو گیا تو معلق بھی ثابت ہو گا اور یہ اصول بھی اپنی جگہ مستحکم ہے کہ جو

ام جلد سے وہ بہر صورت اس حال ہو تا ہے تو اس کو کسی متدبر پر رہنا چاہئے تو اہل طہریہ فرض کیا جائے مگر اس کا اسلوب  
ختم نہیں ہو گا جیسی کسی بھی طرح اس کا ثبوت نہیں ہو سکے گا اور یہاں اس قدر اہل طہریہ کے ثبوت کی ضرورت نہیں  
جس کا ثبوت نہ ہو تو اس کے ثبوت پر اس کے ثبوت کو مطلق نہ کیا جاتا ہے بلکہ یہ کہ وہ لوگوں  
نے خود سے معلوم ہو گیا کہ وہ بیت باری ممکن ہے۔

**تہذیب کا ذکر**۔ ولت جاء موسیٰ لیصفاکما وکلہما زکرتہما فی الذی ربہما فی النظر الیک قال لئن شئت لانی  
ولکن النظر الی الذلیل فان استقامت کما تہت صوف ترائی فلما انصرفت الیہما للجدل یجعلہما واما وکلہما  
موسیٰ صیغفا فلما فانی قال بصفہ شئت الیک واما اول المؤمنین یعنی جب اللہ رب العزت نے  
حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخصوص رہنما رنگ میں شرف عطا کیا تھا اس وقت حضرت موسیٰ کو بلا واسطہ کلام الہی پیش کیا  
لہذا ہے یا اس کا اصل ہونی تو کہاں اشتیاق سے محکم ہے و باری کی آرزو کرنے لگے اور یہ سافہ و درخواست کر دی کہ وہ  
آری فی النظر الیک اسے میرے پروردگار اپنے اور میرے رہبران سے جواب اور مواجہہ کا اتحاد کیجئے اور وہ اہل  
بے حجاب سامنے نہ کر دیجئے کہ ایک نظر دیکھ سکیں۔ مگر دنیا میں کسی مخلوق کا یہ غالی وجود اور غالی فانی فانی اس سے خود کو اعلان و اقرار  
نہ کرے اور بڑے کے دیدار کا تحمل نہیں کر سکتے اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں کسی کو موت سے پہلے دیدار خداوندی کا شرف  
ماصل ہوا شرفا منہ سے جو عطا ممکن ہے کیونکہ اگر اس کا ان غلی بھی نہ مانا جائے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی عطا اللہ  
پر مغر کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک مثال غلی کی درخواست کریں، البتہ و کجاعت کا یہی مذہب ہے کہ  
رہبت باری دنیا میں عطا ممکن ہے مگر ماہیت اوتو رہا ہے اور آخرت میں اس کا دور غلی بھی اقصیٰ سے ثابت  
ہے۔ وہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت شب معراج میں تو وہ اخلاقی مسئلہ ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ بھی  
آری ہے۔ بہر حال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مذکورہ درخواست پر رشتہ باری ہوا کہ ہم ہر ایک کو دیکھنے پر مجب اپنے  
جمال مبارک کی قدر اسی جھلک اس پر دلتے ہیں اگر پہاڑ صمیمی صفت اور مضبوط پہاڑ اس کو برداشت کر سکی تو ممکن ہے  
کہ کوئی اس کا تحمل کر دیا جائے ورنہ کچھ لیے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ سے نہ ہو سکے کسی انسان کی مادی ترکیب اور  
جسمانی آئینہ کچھ برداشت کر سکتی ہے اگر غلی اور روحانی طاقت کے اعتبار سے زمین، آسمان، پہاڑ سب  
چیزوں سے انسان فائق ہے۔

بہر حال پہاڑ پر غلی برائی ہوئی اور اس نے عطا پہاڑ کے خاص حصہ کو درمیانہ درجہ کر ڈالا اور حضرت موسیٰ پر  
ہو کر زمین پر گر پڑے۔ جو اس میں آئینہ صمد فرمایا۔ سوچت الیک واما اول المؤمنین؟ قل نازل منہما  
کروں گا حشر میں موسیٰ پہ وھو فی قتل کا  
کہ کوئی آب دی ہے میرے نازل کی تیغ کو

وقد اعترض یومہ اقواہ ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قومہ حیث قالوا

لَنْ تَرَوْا مَرَاتِحَ نَرِيٍّ لَكُمْ جَبَّ قَسْدًا لِيَعْنَمُوا امْتِنَاعَهَا لَكُمَا اَعْلَمَهُ هُوَ وَاِنَّا لَا نَسْلَمُ  
اِنَّ الْمَعْلُوقَ عَلَيْهِ مُكْنَنٌ هُوَ اسْتَقْرَارُ الْجَبَلِ حَتَّى تَخْرُجَ وَهُوَ مَحَالٌّ

### ترجمہ

اور محققین کو اعتراض کیا گیا ہے مختلف طریقوں سے انہیں سے سب سے مضبوط یہ ہے کہ کوئی عالم کو ممالک  
تو مگر اس کے ساتھ ساتھ جبکہ انھوں نے کہا کہ اسے دوسری جمہور پر گرا ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم  
کلمہ اقرار کو نہ دیکھ لیں تو حضرت موسیٰ نے سوال کیا کہ تو ہم بھی رویت کا اقتناع جان سے جیسے اس کو وہ جانتے  
ہیں (اور یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ معقل علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ  
وہ ممکن علیہ بہاؤ کی حرکت کے تحت میں اس کا منتہی ہے اور یہ محال ہے۔

### تشریح

مقررہ کی جاتہ ہے قدرتی طریقہ بہت سے اعتراض کئے گئے ہیں ان میں دو مضبوط اور مشہور اور انہیں  
کو شمار درج سے نقل کیا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو جانتے تھے کہ رویت  
باری متع ہے لیکن ان کی قوم نے کہا تھا کہ ہم اللہ کو دیکھنے پر ایمان لائے تو تیرے ہیوں گے تو حضرت یحییٰ  
علیہ السلام نے اللہ سے دیکھ کر اس سوال کے قوم کو یہ بتایا تھا کہ جس کا ہم سوال کرتے ہو یہ متع ہے لہذا سوال  
کی بنیاد منہدم ہو گئی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استعارہ جبل پر معلق فرمایا ہے یعنی استعارہ  
جبل حقائق علیہ ہے اور استقرار سے مراد یہ بولت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ بہاؤ مقرر بھی رہے اور اس  
میں حرکت ہو لہذا یہ ہے کہ یہ اجماع فیضین ہے جس کا استعمال مسلم ہے تو عدم ہوا کہ معقل علیہ ممکن نہیں علیہ  
محال ہے اور جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا تو آپس میں دلیل سے رویت کا امکان ثابت کیا ہے اور  
امکان ثابت نہیں ہوا۔

وَجَبِبَ اَنْ كَلَّمَ مَرْدًا لَمْ يَخْلُصْ اِلَّا الظَّاهِرُ وَلَا ضَرُورَةً اَوْ اِنْ كَلَّمَ اَنْ الْقَوْمَ  
اِنْ كَلَّمُوْهُ مُنَانٍ كَمَا هُوَ قَوْلُ مَوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنْ تَرَوْهُ بَيْنَ مَسْتَعْتَدٍ وَاِنْ كَلَّمُوْهُ  
كُنْزًا اَوْ رَيْصًا هُوَ اَوْ حَكَمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِالْاَمْتِنَانِ وَاَيْتَامَا كَانِ يَكُوْنُ السَّوَالُ عِبَا  
وَالَا سَتَقَرُّ اَرْخَالُ التَّحَرُّكِ اَيْضًا امْكِنُ بَانَ يَقَعُ السَّكُوْنُ بِدَلِّ الْحَرَكَةِ وَاِنَّمَا الْمَعْلُوقُ  
اجْتِنَاعُ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُوْنِ

### ترجمہ

اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک حکمت ظاہر ہے حالانکہ اس کے ارتکاب  
کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جو اس بات کے کہ قوم اگر مومن بھی تو انکو حضرت موسیٰ کا یہ قول  
وہاں کا لکھا کہ رویت متع ہے اور اگر قوم کا فریضی تو وہ اللہ تعالیٰ کے اقتناع کا کلمہ لگائے جس حضرت موسیٰ کی



تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو حضرت موسیٰ کا سوال بحث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے اس طریقہ پر کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہو جائے اور حال حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

### تشریح

اسئلہ نمبر ۱۰ مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم میں بھی یا کافر مگر میں بھی تو سوال یہ کہ حرکت کی ضرورت کیا تھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ فرمانا کافی تھا کہ اسے قوم یہ سوال منع ہے اور اگر وہ کافر بھی تو وہ ماننے والی بھی ہی نہیں اگر اللہ کی جانب سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال منع ہے تو وہ ماننے والے نہیں تھے بلکہ اوروں ضرورتوں میں سے جو بھی ضرورت ہو سوال یہ کہ حرکت کی ضرورت کیا تھی؟ اللہ تعالیٰ کا حکم یہ کہ اس مسئلہ میں حاکمہ کائنات کے بخیر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار کا اشتیاق راسن گیر ہوا اور سوال کر دیا۔

دوسرا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ استقرار جیل و تحریک کی حالت میں ممکن ہے اور یہ حال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرد یہ ہے کہ تحریک کے وقت استقرار ہو گا تو تحریک ختم ہو جائیگی تو وقت تحریک بھی استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے اس حال میں کہ آپ واحد میں تحریک و استقرار دونوں کا اجتماع ہو جائے۔ تنبیہ یہ کہ علامہ سعد الدین مفتی زانی نے شرح مفاد صمدیہ پر مقرر کیا ہے کہ دونوں اعتراض اور دیگر اعتراضات نقلیہ ذکر کر تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دے رہے ہیں اور شرح مفاد صمدیہ پر بھی اس مسئلہ کو مبسط سے بیان کیا گیا ہے۔ من شاء فیہ اللہ العزیز۔

وَأَجَبْنَا بِالْفُضْلِ وَقَدْ وَدَّ الدَّلِيلُ التَّعَرُّفَ بِأَجَابِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ، اللَّهُ تَعَالَى  
فَالْأَمْرُ الْآخَرُ إِنَّمَا الْمَكْنَى فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَجُودُهُ مَعْنَى نَاضِغَةٍ فِي رَيْبِهِ نَاطِقَةٍ وَأَمَّا الْمَعْنَى  
فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكُمْ مَعْرِفَةٌ أَنْ تَكُونُوا كَمَا تَقُولُونَ الْفَقْرُ لَيْسَ لَنَا الْبَدْرُ وَهُوَ مَشْهُورٌ بِشَرِّهِ  
أَحَدٌ وَغَيْرُونَ مِنْ أَكْبَرِ الْقَضَائِبِ وَضَوَانِ الْفَقْرِ عَلَيْهِمْ وَإِنَّمَا لِأَجْمَاعٍ فَهُوَ إِنْ أَلَامَهُ  
كَأَنَّهُ أَجْمَعِينَ عَلَى وَقُوعِ الرُّؤْيَا فِي الْآخِرَةِ وَإِنِ الْآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي ذَلِكَ هِيَ لَكُنْ عَلَى

### ظواہرہا

### ترجمہ

آیت ہادی نقل سے ثابت ہے اور وارد ہونی ہے دلیل نقلیہ و تحریری میں مومنین کیلئے اللہ کی رؤیت کے اثبات کے مسئلہ میں یہ بیان کتاب تفرقان باری و جودہ یومئذ مشہور ہو جائے گا  
ربہما اظہر ہے اور یہاں سنت قدوسہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو  
جیسا کہ تم خود چاہو اس میں چار مذکورہ کتب ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو کاتبی کا برصاحبان بخوانند  
علیہم اجمعین سے روایت کیلئے اور یہ حال اجتماع تو وہ یہ ہے کہ کثرت کا اجتماع ہے آخرت میں دہشت کے  
دن و رات برادر بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوتی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

## تشیخ

اصناف سے ماہرین میں رویت باری کا امکان ثابت کیا اور یہاں سے آخرت میں اس کا وقوع بیان فرماتے ہیں تو لہذا یہ کو قیاس اور روایت کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی ہے۔

اور اجماع سے بھی ہے۔ کتاب اللہ سے ثبوت ارشاد باری ہے وجہ یوسفؑ نہ فانی رہا لفظ یعنی مومن کے لیے ہے۔ اس در ذریعہ آخرت میں۔ قرآن اور حدیث میں بلاشبہ ثبوت ہوں گے اور ان کی آنکھیں محبوب حق کے روبرو روشن ہوں گی۔ قرآن اور احادیث متواترہ سے یقینی طور پر معلوم ہو چکا ہے کہ آخرت میں اللہ رب اعزت کا وہ یہ ہو گا کہ اگر گواہوں اس کے منکر ہیں تو کوئی رویت ان کے تلبیب میں نہیں ہے۔ ظہر بخبر مناس نہ و لکن نہیں تو قیاس میں۔ حدیث سے ثبوت ارشاد رسالت ہے انکم سکران، کم کما ترون انکم لکما لہذا، تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جیسے کہ تم خود دیکھتے ہو۔ رویت باری کی روایات دیکھنے کیلئے معاملہ ہو گا۔ فی شرف علیہ وسلم علیہ السلام۔

شارح نے اس حدیث کو مشہور کیا ہے مگر حضرت محققین نے اسکو متواتر کہا ہے۔ علی قاضی فرماتے ہیں کہ انہا رب رب سے کے حاملین میں تواتر معنوی کے ساتھ احادیث متواترہ منقول ہیں جن کا قبول کرنا واجب ہے اور توجہات میں ہر گاہ جانب انکشاف نہیں کیا جائیگا اور قاضی خان نے جو فرمایا کہ اس مسئلہ میں کلام کا نیک حکم ہے یہ قول غیر مستحسن ہے۔ حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ رویت باری قرآن اور سنت متواترہ اور اجماع سے ثابت ہے۔ احتیاج نہیں۔ اگر احادیث رویت کے تمام طرق واسانید کو دیکھا جائے تو اس کے متواتر ہونے میں کوئی شک نہیں مگر احادیث رویت کو متواترہ تواتر معنوی کہا گیا ہے وراعیوں نے ترکی فاضل ہیں۔ تواتر اسناد اور تواتر علیہ (۱) تواتر عمل (۲) تواتر معنوی۔ تواتر معنوی یہ ہے کہ مختلف روایات میں سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو جو سب میں مشترک ہو اور حد تواتر کو چھوڑ کر نہ ہو۔ اسی کو تواتر مذکورہ مشترک بھی کہتے ہیں جیسے معجزہ کا تواتر یہی علی مدیت کا ہے کہ مختلف روایات و طرق سے رویت باری تواتر معنوی ثابت ہے اور یہ بھی واضح رہے کہ تواتر یہ چاروں قسمیں قطعی ہیں جن سے مسائل میں ثابت کے ملنے میں اور قطعی چیز کو موضوع بھی کیا جاسکتا ہے۔

اجماع سے ثبوت۔ امت کا اتفاق و اجماع ہے کہ آخرت میں باری تعالیٰ کا دیدار ہو گا۔ اس اجماع سے یہاں وقوع ثابت ہو تا ہے ساتھ ہی ساتھ رویت کا امکان بھی ثابت ہو تا ہے اور اجماع قیہ تغیر ہے حکم مخالفت ناجائز ہے۔ لہذا جو مخالفہ الجماعہ اصولی مسلم ہے نیز امت کا اجماع ہے کہ انھوں کو ان کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ دس باہن انھوں ان کتابہ دستہ تحمل علی ظاہر بالامکن من قبل تنشایا (شہادۃ کریمہ) لہذا جب یہ اصولی مسلم ہے تو وہ انھوں جو رویت کے بار میں در ہیں ان کو بھی ان کے ظاہر ہی محمول کیا جائیگا امت کے اصولی قسم کے ہمارے رویت باری کا ثبوت ہو گیا۔

نظہرت مقلد المدخا لہین و شاعت مشہم وکے اویہ ذہم۔



یعنی بالکل غریب ہو اور نہ تو سبیت بعد ہو ورنہ کتاب کو آنکھ سے ٹھکرا کر دیکھئے عبارت دکھائی نہیں دیتی کیسے ہی اگر اور انصاف کے گند پر مشرع خدا کو دیکھ لی جلتے اور پکچھے ہے کہ کجا جانے بیچارہ پر قرعہ نہیں جا چکا کہ کچھ ناخدا معلوم لایا ہو گیا ہے (۱) آنکھ سے شائع عمل کر رہی ہو واقع ہو۔ انظار طبعی کو اس غریب ہے کہ رویت اس صاف شعاع کی وجہ سے ختم ہوئی ہے جو آنکھ سے نکلی کر میری پر واقع ہو اور نہ سلوک کا غریب بہت کہ رویت اس طرح ہوتی ہے کہ کوئی کی صورت آنکھ میں سطح ہو جاتی ہے مگر صفت کے ہوتے الفاظوں کا غریب ذکر کیا ہے اس لئے کہ کسی زیادہ مشہور ہے اور یہ بچوں شرطیں ایسی ہیں جن کا حق تدانی کھلے ثبات ماننا غلط ہے اور ان اوقات اللہ کلمات التجا احوال طبعیہ کے لئے معلوم ہو گا کہ رویت باری ممکن نہیں ہے یہ ان کے شہادت کا تعجبی بیان ہے اگے صفت ان شہادت کا جواب دے رہے ہیں۔

تنبیہ :- صوفیہ اسم معقول کا ہیضہ ہے مگر مٹا کے وزن پر قواعد صوفیہ کے تحت مٹا ہو گیا ہے۔ راقی اسم فاعل کا ہیضہ ہے۔ ادا کے معنی حکم دیکھنا ہے۔ ادا راقی کے معنی دیکھنے والا۔ منع یعنی شرطوں کو تسلیم نہ کرنا، باقی ممنوع ثلثہ نقص و منع وہ چار ضعیف کی تفصیل ہم شرح مسلم میں بیان کر چکے ہیں۔

فَإِنْ كَانَ لَا مَقَامَ وَلَا عَمَلًا جَدِيدًا مِنْ مَقَابِلِهِ وَأَنْصَحَ شُعَاعَ وَثُوبٍ مَكَدَ بَعْدَ الرُّقَى  
وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبِاسْمِ الْعَلَمِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسْتَدْرِكُ.

**ترجمہ** میں فقہ کو دیکھ لیا جائیگا نیز مکان و درغیر حجت کے درغیر مقلد ہمسے کے اور بغیر شفا کے انصاف کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رانی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور فائز کو شہد پر قیاس

یہاں سے مصنف نے شہادت مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نشاۃ و نیوہ کے افکار  
 جدا گانہ و نشاۃ و نیوہ کے جدا گانہ ہیں، نشاۃ و نیوہ کو شاربست اور افردہ کو غائب سے  
 تعبیر فرمایا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ غائب کو شاربست پر قیاس کرنا قیاس میں مفاد قیاس ہے اسی کو مصنف نے  
 عادت سے تعبیر فرمایا ہے۔ قیاس کی تعریف اور اس کی شرطیں کتب اصول فقہ میں آپ کے ہاتھ گذر چکی ہیں ہم شرح سلم  
 میں اسکو بطور بیان کر رہے ہیں۔

وقد يسئل على عدم الاستطراد في ذكر الله تعالى إنما وفيه نظر لأن الكلام سفي  
الروية بحاشية البعض



ماتے ہیں نیز امام کوئی اعتراض ہی نہ کرے ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ عدم رویت عام غلطی کو جو ہے نہ کہ کسی اور کی  
یعنی یہاں اللہ نے غلط نہیں فرمایا اللہ آخرت میں غلطی فرمائیں گے اس وقت رویت تحقق ہوگی۔

ومن التمتعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار لا يستغنى  
وفاؤه عموم السلب لا سلب العموم وكونه لا درس الاله هو الرؤية مطلقا لا الرؤية  
على وجه الاحاطة بجوانب المرويات لا دلالة له فيه على عموم الاوقات والاحوال۔

## ترجمہ

اور رمز کے بشمارات و تمعيات میں سے فرمان باری لا تدركه الابصار ہے اور جواب  
الابصار کے ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے ذکر سلب عموم کے لئے اور ایک کے مطلق رویت  
جو شیعہ بعد استغنائی جو اسلئے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے ذکر سلب عموم کیلئے اور ایک کے مطلق  
رویت ہو چکے بعد نہ کہ رویت ہو کر کسی کے جواب کو احاطے کر لے کر یہاں جواب ہے بلکہ ان کی رویت میں سبب میں ان دنوں والی کو

## تشریح

یہاں سے شروع شروع کا نقل مستحب پیش نہ کرنا اس کا جواب دینے اور بہت احتیاط کے ساتھ  
شاعر نے چار جواب اس فرض کے پیش کئے ہیں اور قواعد و ضوابط کی تقریر میں نہیں کر سکتے  
جانب سے معترض کہتے ہیں کہ خداوند قدوس کا خود فرمان ہے لا تدركه الابصار یعنی انھیں اس کا اور ایک نہیں کر سکتے  
نہی لفظ نے خود اور ایک کی نفی فرمادی تو یہ لوگوں کو کیا حق ہے کہ رویت و اور ایک کو ثابت کریں گویا معترض نے  
رویت اور اور ایک کو متحد کر کے عرض کیا ہے اس کے چار جواب دیئے گئے ہیں (۱) اس آیت کے اندر الابصار  
پر عام استغنائی یا جس کیلئے اسی وقت جو مکلف ہے جبکہ اس میں عہد فارقی کے واسطے ہو یعنی گناہ نہ ہو نہ جہد  
فارقی پر عمل کیا جائیگا اور نہ مکمل تطہیر سے یہ بات ثابت ہے کہ مکلفین کو اللہ کی رویت ہوگی نیزہ معلوم  
ہو کہ یہاں نام عہد فارقی کا ہے اور عہد و کفار ہیں جنکو رویت نہیں ہوگی۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ امام کے اندر مکمل عہد فارقی ہے؟ جواب :- تو شرح توضع ص ۱۵  
میں ہے میں کا خلاصہ یہ ہے کہ امام میں مکمل عہد فارقی ہے اگر وہ متبع ہو تو مستغنی مراد ہے جسے گناہ نہ ہو نہ جہد  
کے تو جس ہوگا پھر عہد زہنی ہوگا (۲) اس آیت سے عموم سلب کا افادہ حاصل ہو تا ہے ذکر سلب عموم کا۔

سوال :- اس کا کیا مطلب ہے؟ جواب :- اگر لوگ کہیں کہ اللہ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکتی تو یہ علم سلب  
یعنی سلب مذکور سے عموم ہے جو ہر فرد کو شامل ہے اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اسکو نہ دیکھ سکتیں گی  
یعنی بعض ہی دیکھ سکتیں گی تو یہ سلب عموم ہے یعنی حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔

سوال :- بات مولانا بھی ٹھیک دلائل میں ہے؟ جواب :- صحیح بات اور بعد اذان کے سورہ  
کا بیان کتب حق میں آپ نے تفصیل سے پڑھ رکھا ہے وہاں ہے یہ بھی پڑھ رکھا ہے کہ اگر وجہ کلیہ کے نور

پر جنت سلب داخل ہو جائے تو اسکو سبب جزئیہ کا سہارا کیا جاتا ہے تو نہ مذکرین اور نہ انھیں اس کے کتبہ ہے اور جب اس پر جنت سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی کا رافع ہو گیا جس کے انترامی معنی سلب جزئی کے ہیں تو اب یہ قضیہ سلب جزئیہ ہو گیا لہذا سبب اس کے معنی ہوئے کہ تمام انھیں اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور یہ درست ہے کیونکہ بعض ہی انھیں ہیں بلکہ رویت ہوگی معنی فقط اہل ایمان کو اسکی کوئیوں نہیں کر دیا گیا ہے کہ یہ آیت سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لئے۔ شرح شمسہ صفحہ ۱۰۷ پر اس کی تفصیل ہے۔

اقول۔ صاحب توضیح فرماتے ہیں "لا ندرک الا یہاں فان علامہ زادوانہ لاسبب العموم والعموم اسلب صاحب طریح فرماتے ہیں کہ غلبہ زادوانی قولہ لخلق لا ندرک الا بعدہ فان علامہ زادوانہ لا استفادہ دون انھیں وان المستفی لا یدرک کل ایہم و ہر صنف العموم ای نفی اشغولی و دفع الايجاب الکلی نیکیوں سلباً جزئياً و لیس المعنی لا یدرک شی من الا یہاں لیکن عموم اسلب ای شمول انفی لکل ایہم فیہ کون سلباً کلیاً لا خروج منہ"۔

(۳) یہاں اور ایک سے مطلق رویت مراد نہیں بلکہ اور ایک سے ایسی رویت مراد ہے جس میں ہرئی کو اس کے غلام جو نائب اور گوشوں کے ساتھ دیکھا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی رویت باری کے ہم ذکر نہیں کیونکہ اس کا احاطہ محال ہے کیونکہ احاطہ محدود و مٹائی کا ہو سکتا ہے جس سے باری تعالیٰ مبرا ہے۔

(۴) لا ندرک الا یہاں میں الکلیہ ہر وقت اور ہر حال میں رویت کا تو سلب نہیں ہے بعض عادات اور اوقات کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ دنیا میں رویت نہیں در آخرت میں یقینی ہے۔

تنبیہ کا :- ایجاب خدا ہے اور لا ندرک اس کی خبر ہے۔

سوال :- کیا فرشتوں کو رویت ہوگی؟ جواب :- ہوگی۔ جو فی نے کتاب لائقہ میں یہ روایت نقل کی ہے اگرچہ بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت جبریلؑ کے علاوہ دوسرے فرشتوں کو رویت نہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جن کیلئے کہ رویت نہیں بلکہ امام صاحب کی جانب یہ بات ضروب ہے کہ جن جنت میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کے قریب کا غلبہ جہنم سے نجات ہے مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی جانب اس کا اعتساب درست نہیں ہے کیوں کہ ارشاد باری ہے "وَلَمَّا نَسُوا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" انھیں بھلا کر دیا۔ اور امام صاحب نے کہا ہے کہ جن کیلئے کہ رویت نہیں بلکہ امام صاحب کی جانب یہ بات ضروب ہے کہ جن جنت میں داخل ہوں گے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورتوں کو رویت نہیں ہوگی مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے عورتوں کو بھی رویت ہوگی اگرچہ اس میں تفصیل ہے۔ رویت کے بارے میں یہ تخصیص کو مٹائیں دیکھیں گے کفار نہیں، دخول جنت کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے موافق میں تمام کے تمام بلکہ کفار بھی اللہ کو قہر و جلال کی صفات کے ساتھ دیکھیں گے۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ خواص مومنین کو ہر روز صبح و شام رویت ہو کرے گی اور عوام کو جمعہ کے روز ہو کرے گی اور حدیث سے ایسے ہی ثابت ہے۔

وقد استدل بالآية على كون الرواية اذ لو استغنت لم يحصل التصحيف فثبت  
على التعدد ولا يمدح بعدم رتبته لا متنازع وانما التصحيف في ان يكون رواية ولا يرد  
التمتع والتعريف بحجاب الكبرياء

## ترجمہ

اور کہیں استدلال کیا جاتا ہے اس آیت سے روایت کے جواز پر اسے مگر اگر وہ متعلق ہو  
تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے متعدد تعریف نہیں کیا جاتا اس کی روایت  
نہ ہونیکے ساتھ روایت کے متعلق ہونیکے وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی روایت ممکن ہو  
اور رکاوٹ کی وجہ سے اور حجاب کبریائی کے ساتھ عربوں ہونیکے وجہ سے دیکھا جلتے۔

## تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ متعدّد کی مذکورہ دلیل پر ملاحظہ کیجئے ہوتے بعض  
حضرات نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ سے انتشار روایت نہیں کہ جواز روایت ثابت ہوا ہے  
کیوں؟ اسے کہ جسے متعدد کی اس بات میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مری ہے ایسے ہی جو متعلق الروایہ ہو  
اس کی بھی غیر مری ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی حالانکہ بارگاہی کا یہ فرمان مقام میں ہے تو اس  
سے صحت طور پر یہ بات مستلزم ہوگی کہ اری تعالیٰ ممکن الروایہ ہے اس کے باوجود روایت میں غیر مری ہے  
کیوں؟ اس لئے کہ اگر کسی کا نہیں میں ہو سکتی وجہ سے اس تک رسائی مستلزم ہے درحقیقت دہرائی کا ایسا  
پردہ و مہیلاں میں حال ہے کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کا ادراک کر سکتے تھے۔ غلام کوام  
یہ بات تو ہماری مؤید ہے کہ اسے متعدّد نہ ہار کی کیونکہ تعریف مذکورہ کے مطابق اس آیت سے روایت کا  
امکان ثابت ہے۔

وان جعلنا الاناس عبادا عن الرواية على وجه الاحاطة بالجواب والحدود  
فدلالة الآية على جواز الرواية بل تحقّقها اظهر لان البصيرة تنزع عن كونها مرشّية  
لا بدرك بالابصار لغالب عن التناهي والادقّاه و لا بعدد والجواب -

## ترجمہ

اور اگر ہم کہیں کہ اگر اس کو مراد اس روایت سے جو جواب حد کے احاطے کے طرز پر ہو تو  
آیت کی دلالت جو نہ روایت بلکہ تحقّق روایت پر ہے۔ معنی یہ ہیں کہ اگر خالی  
مرئی ہو نیکیہ باوجود آنکھیں سے ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے منہ ہوئے ہو کہ جسے کہہ سکتے ہیں۔  
اور اس کے منہ ہوئے کی وجہ سے حدود اور جواب کے ساتھ مصدق ہوتے۔

## تشریح

شارح یہ بیان فرما رہا ہے کہ اگر ادراک کے معنی متعلق روایت کے لئے ہوں تو



اس سے مزید دینا روکتا ہے جس میں مرنے کے بعد روکا جا رہا ہو جائے۔ اور اس کے تمام حرائق اور گوشوں کو روک کر لیا جائے تو اس صورت میں اسلوب کلام فقہیہ ہو گا اور اس کی رویت تو متحقق ہے مگر ایک ایک نہیں ہو گا۔  
 اچھے بکروں اس پر کہ ہو سکتا ہے جو غنہ بھی ہو اور جسکی کوئی حدود نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اگرچہ رویت ہوگی مگر اصل کا اٹھ کر یا یہ غلو کی کی قوت سے خارج ہے تو اس میں اس وقت بڑے طور سے ہمارے اثر یہ ہوئی۔

مستحب کیا۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ اگرچہ میں یہ قوت نہیں کر سکتا تو کچھ لے لیں وہ خود زراہ کرم اپنے کو رکھا تا چاہے تو کچھوں میں دینی قوت بھی پیدا فرما دیگا مثلاً آخرت میں مومن کو حسب مراتب رویت ہوگی جیسا کہ انھوں نے کتاب و سنت سے ثابت ہے بعض روایات کے موافق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا ہمارے میں رویت ہوئی (معی اخذات بقول) باقی موضع میں چونکہ کوئی نص موجود نہیں لہذا عام قاعدہ کی بنا پر نفی رویت کا ہی اخذ کر رکھا جائیگا۔ مفسرین سلف میں سے بعض نے ادراک کو احاطہ کرنے میں ایسا بعضی نے کیا نہیں کبھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں آخرت میں بھی رویت ہوگی احاطہ نہ ہو گا ہاں اس کی شان یہ ہے کہ وہ تمام اہلکار و مبہرات کا احاطہ کرے جو سب سے اس وقت طیف کا خلق زائر کے لئے اور خیر کا دہرہ رکھتے ہو گا۔

ومنہ ان آیات الواردة فی سوال الرؤیة بالاعتقاد والاعتقاد والاعتقاد  
 والنحو اب ان ذلک لنعلمہ و عبادہ فی طلبہ لا لا متاعہ ان لا لہم موسیٰ علیہ السلام  
 عن ذلک کما فعل حدیث سألوا ان یعدی لہم الہیة فقال بل استعقم تمہ یقولون  
 و هذا مشعر با مکان الرؤیة فی الدنیا

## ترجمہ

اور نہیں میں سے معتزلہ کے نفی شبہات میں سے وہ آیات ہیں جو سوال رویت کے سلسلہ میں وارد ہیں جو اعتقاد اور متعارف کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ بیان کے تحت اور عباد کیوجہ سے یہ رویت کی طلب کے سلسلہ میں ذکر رویت کے قضا کیوجہ سے وہ روایتوں کی ان کو اس سے منع کر دینے جیسا کہ انھوں نے یہ کہ یہ شبہات تو گوں نے یہ روایت کی نفی کر کے ان کی جعل نہیں کی۔ ان موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ کہ قرآن میں قوم ہو اور یہ روایتی کا منع ذکر نہ کیا میں اس کے رویت کی حاجت مشعر ہے۔

## تشریح

یہاں سے اشارت ہے کہ ان کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہ بیان کر کے اس کا جواب دیا جا رہا ہے جس میں شبہ یہ ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس سوال کو مثبت

بھاری ہڈی بھاگتا اور اس مولیٰ و ملکہ اور بھائی گئی تو اس کو ان کے واسطے غلام سے خرید لیا۔ تو اگر رویت ممکن ہوئی تو اس کے سوال پر ظالم کا اظہار کیسے ہوتا اور اس کو مستر کیوں سمجھا جاتا۔ اس سے معلوم ہو کہ رویت ممکن ہے سوچتے یہ سوال قبیح شمار کیا گیا ہے۔ پہلی آیت وقول الذین لا یزجون لقاءنا انزل علینا اللہ انوری رہنا لعلنا نستعبر والی انفسہم وعلوہم کثیرا اگر رویت ممکن ہوئی تو اس کے طالب کو عاتی، حدیث گذر چکا، مستعبر و خود پسند کیوں سمجھا جاتا۔ دوسری آیت واذ قلتم یا موسیٰ لمن توہم لک حتی نری فیہم سۃ فاعلم کل القضاۃ وانہ یظنون اگر رویت ممکن ہوئی تو سوال رویت پر انکو عقاب کیسے ہوتا، تیسری آیت یتلک اہل الکتاب ان تنزل علیہم کتابا من السماء فقد سألوا موسیٰ ان یرسل ذلک فقالوا ان اللہ جہد فاعلم تمہارا عقائد نظیم اگر رویت ممکن ہوئی تو کیوں ان کو ظالم کہا جاتا اور کیوں انکو فی الفور سزا دی جاتی لہذا اس فقرہ پر متکلم ہو کہ سوال رویت سوال محتاج تھا، سوچتے ان کو ظالم عاتی اور مستعبر کہا گیا اور پسند و ناپسندی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سوال کو مستعبر سمجھنا ان کے تعنت و عناد کی وجہ سے تھا۔

یعنی ان کی جانب سے رویت کی طلب تعنت و عناد کی وجہ سے تھی اور یہ مستکارانہ قرار رویت کی وجہ سے نہیں تھا، اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں انزال لعلنا نستعبر میں انزال کتاب کو بھی بھاری بھاگتا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بڑا خلاف ممکن ہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ مستعبر اور مستفکار امتناع رویت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی سرکشی کی وجہ سے تھا اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ان کا یہ سوال سرکشی اور عناد کی وجہ سے نہ ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سوال سے منع کر دیتے جیسے جب تکوین کیا اور تنبیہ کی تھی جب انھوں نے یہ سوال کیا تھا۔ یا موسیٰ اجل لنا الہا کما ہم اہم اتہ۔ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے ان کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا، بل انتم قوم یجھلون کہ تم ڈیوٹ لوگ ہو۔ اس پر پوری تقریر سے معذرت کے اعتراف کی غیبا رہنمائی ہو گئی۔

تنبیہ الہیہ۔ تعنت کیجئے ہیں طلب الایضاح فی ہر شائق یعنی امر شائق کے ایضاح کو طلب کرنا۔ اور تعنت سے مراد کفر ہے۔ صالحین رویت کو عقاب کیوں ہوا؟ اس لئے کہ انھوں نے تعنت و عناد کی وجہ سے اپنے ایمان کو دیا میں رویت پر متعلق کیا تھا۔

تنبیہ الہیہ۔ اجل لنا الہا کما ہم اہم اتہ۔ راہ اعوان اسے موسیٰ بھاری عبادت کیلئے بھی ایک بہت بڑا دعوہ جیسے ان لوگوں کے بہت ہیں۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ تم لوگ نہ سہجہ اپنی جو بھی حق تعالیٰ کی عظمت شان اور شہرت و تعالیٰ سے تم بالکل جاہل معلوم ہو سکتے ہو۔ واضح یہ ہے کہ عبادت دراز تک مصری بہت پرستوں کے زیر سایہ رہے کی وجہ سے جنی و سراپا کی کامیابانہ اور اس طرح کے انھما و رسوم شرک کی بکثرت ہونا غایہ ہیچ و درجہ بلند و خواست بھی مصر کی آب و ہوا اور دہاں کے بہت پرستوں کی ہمت کے اثرات کو ظاہر کرتی ہے۔

صفت شاہ صاحب دیکھتے ہیں کہ جاہل آدمی نے بے صورت مجوز کی عبادت سے تسکین نہیں پا آج تک  
کراسنے ایک صورت نہ ہو وہ قوم دیکھی نہ گائے کی صورت پر جو حق تعالیٰ ان کو بھیجا یہ بوس ہوا سونے کا بھسٹ  
بنا یا اور پوجا۔

ولهذا اختلفت العقائد رضي الله عنهم فان النبي عليه السلام هلك راووت مائيل  
المعراج ام لا والاختلاف في الوفوق دليل الامكان۔

**ترجمہ**

اور اسی وجہ سے امکان رویت کی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے  
میں کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا یا نہیں  
اور فرقہ کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔

**تشریح**

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ کا اختلاف کہ شب معراج میں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ  
کو دیکھا یا نہیں اس سے قطع نظر کہ رویت ہوئی یا نہیں اس اختلاف سے امکان رویت ثابت  
ہوتا ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔

تنبیہ ۱۔ اس میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں رویت ہوئی یا نہیں یہ جو ثنائی کے قائل ہیں اور بعض  
حضرات اولیائے اور دونوں کے پاس دلائل ہیں عن ابن عباسؓ انہ کان یقول ان محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم رآی  
ربہ مرتین مرتۃ بھرة ومرتۃ بغواہ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ عن العیثم فلا جہد بن منصور بن مہریر  
الکوفی وجہد بن منصور ذکرہ ابن جبان فی الثقات کذا فی الزوائد وھو فی التوضیح محقق مشکلات تقریر  
وایضا فی بحوالہ روح المعانی ص ۶۶ فتوحات مکتبہ ص ۶۶ و اشعار الفزعات ص ۶۶۔

واقعا الرویة فی المنام فقد حکیت عن کثیر من السلف ولا خفاء فی انها فوہ مشاہدۃ یکون  
بالتقلب دون العین

**ترجمہ**

اور بہر حال خواب میں رویت پس بہت سے اصناف سے منقول ہے اور کوئی پرستشہدگی نہیں ہے  
اس بارے میں کہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

**تشریح**

بقول صاحب حاشیہ رمضان آنحضریؐ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ بیداری میں  
رویت باری کا مسئلہ تو بظہر البہرہ کیا گیا خواب میں بھی اسکی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو  
اس کا جواب دیکہ خواب میں باری تعالیٰ کی رویت بہت سے بزرگوں سے منقول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ

خواب میں جو صورت ہوتی ہے یہ تو مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے لہذا اس میں کوئی استقامت نہیں۔

**سوال :-** خواب میں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ معیور ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ صورت سے منزہ ہے۔  
 صاحب فتوحات مکیہ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عالم مثال کے اور احکام میں اور عالم حقیقت کے اور علم عالم مثال میں بعدہ کی صورت میں عقلی ہوتا ہے حالانکہ علم کی ذلت خود کوئی صورت نہیں ہے اور صورت کے اندر عقل اس بات کو مستلزم نہیں کہ صورت عقلی میں حلول کر گئی ہے یا عقلی ذی شکل اور ذی صورت ہو گیا ہے بلکہ امام شریانی صاحب البیانیت و انوارہ نے یہ فرمایا ہے کہ آخرت میں صورت حجاب کی صورت میں ہوگی۔ طبقات اور فتح الملہ شرح مسلم میں اس مسئلہ پر کھلی گفتگو کی گئی ہے۔

**تفسیر :-** تفسیر مجاہد کے ہاں یہ مسئلہ ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے ”وہو القادر فوقی عبادہ“ تو انہیں نے فرمایا کہ اسے حمزہ یوں کہو ”والت القادر“ وجہ اس کی یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے جہاں غائب کا استعمال برعمل نہیں ہے۔ حضرت امام جوہر نے تفسیر اللہ کو خواب میں دیکھا امام صاحب خوند خان نے میں کہیں نے نہاؤں سے مراد اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو درخواست کر لی گا۔ تیرے بندے تیرے عذاب قیامت کے دن کیسے نکال سکے ہیں تو پھر تلواریات ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو مجمع و شام یہ پڑھے گا وہ میرے عذاب نجات پائے گا۔ سبحان اللہ ہی اللہ سبحان الواحد احد سبحان الفرد المجد سبحان رافع الشمار بغیر عبد سبحان من یطہر الارض علی ماہر حمزہ سبحان من خلق الخلق ناصحاً بعدد سبحان من قسم الرزق ولم یفسد احد سبحان الذی لم یخذ صاۃ ولا ولد سبحان الذی لم یلد ولم یکن لا یفوت احد۔ (رد المحتار ص ۳۶)

وَالَّذِي تَعَالَى خَالِقُ الْاَعْمَالِ اَلْعَبَادُ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعَصْيَانِ لَا كُنَّا اَدْعَمُ  
 الْمُتَعَلِّقَةِ اِنَّ الْعَبْدَ خَالِقُ الْاَعْمَالِ وَقَدْ كُنَّا اِلَّا وَاثِلٌ مِنْهُ بِمَا شَاءَ مِنْ غَيْرِ اِطْلَاقٍ لِقَوْلِ  
 الْخَالِقِ وَيَكْتَفُونَ بِلِقَاءِ الْمُسَوِّدِ وَالْمُخْتَلِفِ وَمِنْهُ لَقَوْلُهُ وَحِينَ رَأَى الْعِبَادُ اَنْتَ اَعْمُ  
 اِنَّ مَعْنَى التَّكْلِ وَلَعْدٍ وَهُوَ الْمَعْرُوفُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَّا بِالْجُودِ تَجَاوِزَ اَعْلَى اِطْلَاقٍ لِقَوْلِ الْخَالِقِ

**ترجمہ مکمل :-** اور اے تعالیٰ جنہوں کے افعال میں کفر ایمان اور طاعت و عصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ  
 معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق یہ کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات نے  
 حق تعالیٰ کے اطلاق سے (بغیر اللہ) اور لفظ توجہ اور مخرج اور اس کے مثل پر انکار کرتے تھے اور جب بنائی  
 اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہیں اور وہ نکالنے والے ہر دم سے وجود کی جانب تماشوں نے  
 دلبری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

## تشریح

ایمان سے مصنف ایک احتمال مسئلہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مادی کائنات کا خالق ہے نہ کہ وہ اس کا بھی خالق ہے مگر یہ کہتے ہیں کہ بندہ بھی کچھ امور یا محرم بنے اور کچھ افعال و اعمال اس سے صادر ہوئے ہیں تو کیا بندہ کو وہ بھی کہا جا سکتا ہے تو بنیافت و اجابت کا مسلک یہ ہے کہ خالق تعالیٰ اللہ ہے اور بندہ کسی بھی چیز کا خالق نہیں بلکہ کاسب (اسبانی لنفسہ) معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے قدرت شاریہ قرآن سے نہیں کہ مقتدرین منزلہ غیر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ وہ اور غرض و ذریعہ کہہ سکتے تھے پھر جب منزلہ میں سے دنیا اور ان کے متبعین کا زمانہ آیا تو انھوں نے ان سب العقائد کے معانی کو ایک جگہ کر غیر اللہ پر بھی خالق کے اطلاق کو روک دیا۔

واضح ہوا ان الحق بوجود الاول ان العبد لو كان خالق الافعال لكان عالما بمقتضاها قبلها  
ظہور ان الابدان النور بالقدرة والاختيار لا يكون الا كدليل ولا لازم باطل فان النسي  
من موضع الى موضع قد يشتمل على مسكنات متغيرة وعلى حركات بعضها اسي وجو بعضها ابطا  
ولا مشعور لانه لا يشهد له وليس هذا اذ هو لا عن العلم بل لا يشهد له وهذا الخلق الفاعل

## ترجمہ

اہل حق نے خود وجود سے بحث کی ہے، اول یہ ہے کہ نہ وہ کہتے خالق کو خالق ہو تو افعال کی تشریح  
تفصیل کو جانتے رہے گا اس بات کی ضرورت کہ جس سے کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کے ساتھ  
نہیں ہوتی مگر ایسے ہی، اور لازم باطل ہے اس لئے کہ چنانچہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب کبھی مشتمل ہوتا ہے ایسے  
مسئلہ پر جو درمیان میں آئے ہیں اور ایسی حرکات پر کہ ان میں سے بعض سرخ اور بعض لیل ہیں اور پچھلے والے کو اس کا  
کو شعور نہیں ہوتا، رہ جاتے سے پہلے نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پہلے چلا جائے تو وہ نہ جان سکے گا، دوسرے اس کے  
ظاہری افعال یہ ہے۔

## تشریح

بنیافت شاریہ میں جن کے، اول پیش فرماتے ہیں یہ پہلی دلیل ہے میں، خاص یہ ہے کہ اگر بندہ  
خالق الخلال ہوتا تو خالق کی جڑ لگے لعل سے وقت ہوتا، اس سے کہ خالق کے لئے یہ تہذیبی ہوتا  
ہے کہ ان الخلال و درجہ اور اس کے جملہ احوال سے باخبر ہو اور نہ وہ کمال یہ ہے کہ جب وہ نسبت تو چنے کے درجہ  
کچھ مسکنات بھی تصور فرمیں گے ہیں اور حرکت کا عالم یہ ہے کہ بعض سرخ اور بعض لیل ہیں اور پچھلے والے کو اس کا  
کچھ علم نہیں ہے نہ مسکنات مثلاً کائنات حرکات کی کیفیات کا، اور یہ چیزیں بعض نہیں ہے کہ ان کی کیا جائے تو جو ہے  
ہو سکتی وجہ سے اس کا علم نہیں ہوا بلکہ اگر بندہ سے اس مسئلہ میں پوچھا جائے تو ناگزیر اس کے سوا اس کے پاس  
کوئی جواب نہ ہوگا بندہ کو یہ علم تو اس کے افعال ظاہری میں ہے اب یہ خالق کے ساتھ کہہ جائے کہ نہ وہ کہوں کہ  
یہ وہاں واقع ہو سکتا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا تَأَمَّلْتَ فُحْرَ مَكَاتِ أَعْضَائِهِ وَالْعُشْبَى وَالْأَخْضَ وَالْبَطْشَ وَنَحْوَهُ لَهَا وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيلِ الْعَضَلَاتِ وَمَنْعِدٍ أَلَا عَصَابٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ فَالْأَمْرُ أَظْهَرُ۔

## ترجمہ

اور بہر حال جب تو غور کرے گا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور بٹنے اور پکڑنے میں اور اس کے شل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ خارج ہو گا یہ یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کر دینے میں اور اس کے شل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

## تشریح

یہاں سے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ: قبل میں افعال ظاہروں کی کیفیات سے بندہ کا جاہل ہوا متکسوم ہو چکا ہے اور اگر افعال غیبیہ میں آپ غور کرے گا تو اس کی اور زیادہ جہات کائنات ہو گا یعنی چلنے میں اور کسی چیز کو پکڑنے میں کشتی و گری قوت حرکت ہوتی ہے اور اعضاء کو کشتی حرکت دینی پڑتی ہے تو یہاں بندہ کی جہات اور زیادہ ہے جس سے محو ہوا صبح ہو گا کہ بندہ اپنے افعال کا غلط نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ:۔ اعصاب عصب کی جمع ہے جس کا تعریف بیان خواہیں ملے کہ بیان میں گذر چکا ہے۔ اور عضلات عضلہ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گوشت اور پتے کا مجموعہ، اس کا ترجمہ اس کا ترجمہ میں نے اعضا سے کر دیا ہے۔ واللہ اعلم العوالم

الْثَّانِي الْمَقْصُودُ الْمَوَاسِيَةُ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَابْتَغُوا اللَّهَ خَلْقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ أَيْ عَدْلَكُمْ عَلَى أَنْ مَأْمُودٌ رِبَهِ لَمْ يَلْزَمْ حَتَّى اتَّقَى حَذْفَ الضَّمِيرِ أَوْ مَعْمُودٌ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ مَأْمُودٌ صَوْلَتُهُ يُشْمَلُ الْأَفْعَالُ لِأَنَّهُ إِذَا قُلْتُ أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى أَوْ الْعِبَادُ مَخْلُوقُونَ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِي الَّذِي هُوَ الْأَيْبَادُ وَالْإِقْبَارُ بِلِ الْكَاسِبِ بِالْمَقْصِدِ الَّذِي هُوَ مَعْلَقُ الْأَيْبَادُ وَالْإِقْبَارُ أَعْنَى مَانْتِشَاهُ كَمَا مِنْ الْحَرَكَاتِ وَالْمَكَاتِ مَسْئَلًا۔

## ترجمہ

استعمال کا، دوسرا مقصد وہ خصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: وَابْتَغُوا اللَّهَ خَلْقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ اس بناء پر کہ مقصد یہ ہو تا کہ حذوف ضمیر کی حاجت نہیں نہ اسے یا تمہارے مملکت کا اس بناء پر کہ ماسموم ہوا اور بدلہ مملکتوں، افعال کو مشتمل ہو گا اس لئے کہ جب ہم کہیں کہ مملکتوں کے افعال اللہ کے ہاں مملکتوں کے مملکتوں ہیں تو ہم فعل سے اس معنی مصدری کا رد نہیں کرتے جو ایجاد اور ایجاد ہے بلکہ اس حاصل مصدر کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایجاد کا متعلق ہے، مراد یہاں مملکتوں مثلاً ان حرکات و مکانات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

## تشریح

جہاں سے شارع اہل حق کا دوسرا استدلال پیش فرماتے ہیں کہ جسے وہ نفوس قرار دیتے ہیں جو اس مسئلہ میں وارد ہیں ایسی جن سے منسلک ہوتا ہے کہ اللہ ہی جبر پر کائنات ہے وہ نفوس ہمارے استقامت ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "واللہ خلقکم و اعنوں" یعنی اللہ تمہارا اور تمہارے احوال کا خالق ہے، بابت سے صحت ثابت ہوگی کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

آیت مذکورہ میں دو مبالغہوں میں، مبالغہ ہے؟ اس میں دو افعال ہیں، مصدر ہونا اور مفعول ہونا۔ شارع فرماتے ہیں کہ ماکو مصدر یہ ماننا سب سے کم ہوگا اگر اس کو مفعول مانیں گے تو مسئلہ کے اندر ایک مادہ کا ہونا ضروری ہے جو ماکو کی جانب سے اور وہ یہاں موجود نہیں بلکہ اسکو خداوند ماننا پڑے گا۔ دوسری صورت جہاں جہاں نہ ماننا پڑے گا وہ ہے اس صورت سے جہاں فعل ماننا پڑے گا مصدر یہ لیا جائے اور اس صورت میں ماعنوں حکم کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ میں نے قبایہ اعلیٰ سے کیا ہے کہ کچھ افعال منہ استعز ہے تو ماعنوں عاقل کے معنی میں ہو گیا۔ اور عمل مصدر ہے جو کسی اسم داخل کے معنی میں مستقل ہوتا ہے اور کسی اسم مفعول کے تو اسم مفعول کے معنی میں ہو چکی صورت میں ماعنوں کے معنی میں سورہ انعام کے ہو گئے یعنی جہاں جہاں مفعول ہے یعنی بندوں کے لئے کام اگرچہ انہیں مذہب کے کتب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ ہی کی جانب سے ہے (روایات تھیں)

اس کے بعد شارع فرماتے ہیں کہ اگر ماکو مفعول یا جملے تو پھر ماعنوں مفعول کے معنی میں ہوگا اس پر نظر ہر ایک اشکال اور باخفا کہ اس سے تو خدا یہ مستحکم ہوگا کہ اللہ تمہارے مفعول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو مانتا ہے مسئلہ چار پالی، مگر یہی و نیزہ تو ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ حالانکہ ہماری آنکھ مفعول میں نہیں بلکہ بندے کے افعال کے مسئلہ میں ہے تو پھر آیت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ تو شارع نے اس کا جواب دیا "و لیصل الافعال" یعنی اگر ماعنوں کو معنی مفعول لیا جائے تو اس میں افعال ہر بھی داخل ہو جائے افعال عباد مفعول میں کیسے داخل ہیں؟

لا ان اذا قلت لا۔ مسئلہ افعال عباد سے یہاں معنی مصدری ایجاد اور ایجاد مراد نہیں ہے۔ کہ جو کچھ معنی مصدری ایسی چیز ہے جس کا وجود خالق میں نہیں ہے بلکہ معنی فعلی ایک ماعتباری ہے جس کا شارع میں وجود نہیں ہوتا تو جس چیز کا شارع میں کوئی وجود نہیں وہ چیز عملی اختلاف کو مکر ہوئی مگر اس موقع پر افعال سے مراد حاصل بالصدر ہے یعنی وہ افعال جن کا ہر مشہدہ کرتے ہیں جہاں بندہ جن کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشہدہ کرتے ہیں یہ افعال مراد ہیں اور انہیں افعال کے ساتھ قرعین کا اختلاف ہے کہ ان کا خالق کون ہے۔ معزولے ان کا خالق بندہ کو اور ہم نے اللہ تعالیٰ کو قرار دیا ہے۔ جب بات ایسے ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں تو اگر ماعنوں کے معنی مفعول کے لئے جائیں تو افعال بھی اس کے اندر داخل ہوں گے۔ ملاحظہ۔

وَلِلَّهِ هَوْلٌ عَنْ هَذِهِ الشَّيْءِ قَدْ بَيَّنَّوْهُ اِنَّ اَلَا سَدَّ لَالٍ بِالْاَلِيَّةِ مَوْفُوتٌ كَيْفَ كُوْنٍ  
مَا مَكَرُوهٌ رَدِيْقَةٌ .

## ترجمہ

اور اس نکتہ سے غفلت کرو جو جسے کہیں دیکھ لیا جائے کہ آیت سے استدلال موقوف اس کے حکم پر ہوئے پر۔

## تشریح

یہاں سے شارح جنول صاحب ہزارش، فاضل بیہادوی اور صاحب دلائل پر تفریض کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فاضل صاحب نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ ماہر مدبر یہ ہو دینے کا موصول ہونے کی صورت میں الغفلون معمول کے معنی میں ہو گا اور اس سے ہمارا مدعی ثابت نہ ہو سکے گا۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو دھوکہ چو گیا اور یہ اس نکتہ سے غافل رہے کہ معمول افعال کا مشتمل ہے اسی غفلت کو جو جسے اصول سے یہ کہہ دیا کہ آیت سے استدلال اس کے معبر یہ ہوئے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَقَوْلُهُ فَعَالِي خَالٍ تَوَصَّلَ شَوْحِي اَيْ هَمْلِكُ بَدَلًا لِّكَ الْعَقْلُ وَفَضْلُ الْعَبْدِ

## ترجمہ

اوسے قرآن ابری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا فعل کی حالت کی وجہ سے اور بندہ کا فعل شئی ہے۔

## تشریح

اسی سلسلہ میں کہ بندہ کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یہ دوسری نص ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال و افعال بھی شئی میں داخل ہیں، تو مستلزم ہو گا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔ یہاں اعتراض وارد ہو گا کہ جب اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے تو ایسا بھی خالق ہو گا اور منتفیات کا بھی اس کا جواب شارح نے اسی ممکن کہہ کر دیا کہ شئی سے مراد ممکن ہے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا اس لئے کہ خلق کا لفظ ممکنات سے ہے نہ کہ واجب اور متعین سے اس جواب پر پھر اعتراض وارد ہو گا اس کی کیا دلیل ہے کہ یہاں شئی سے مراد ممکن ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ لال، العقل کہہ کر معنی دلالت عقل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں شئی سے ممکن ہی مراد ہے اس لئے کہ حق قدرت کا متعلق ممکنات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فہرہ

وَقَوْلُهُ فَعَالِي اَفْهَمُ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ فِي مَقَامِ الْقَدَرِ بِالْخَالِقِ الْغَيْبَةِ وَكُونُهَا مَآلُهَا

لَا سَهْفَاقِ الْعِبَادَةِ .



ترجمہ

اور مجھے فرمایا: "باری تعالیٰ ہے! افسوس مخلوق کمن لایا خلق" (خالقیت کے ساتھ تشریف کی جہ)۔  
یہ اور خالقیت کے پورے حوصے استحقاق و عزت کا مدار۔

تشیع

یہ قیصر کی نفس ہے جس دم سے یہ بات واضح ہوتی ہے خالق محراب اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس کا ارشاد ہے کہ کیا خالق غیر خالق بن کر ارموسکے ہیں۔ ہرگز نہیں، اس کا مقام ربوبی خالق بننے سے

خالق ہونے کی تحریف فرمائی ہے۔ ایسی تم غلطی ہیں اور خالقیت کی صفت سے ہمارے بارہ کوئی مرتفع نہیں، وہ معبود صرف وہی ہو سکتا ہے جو خالق و وارود و منت علیا ہوں تو مستحق عبادت بھی نہایت میں ہی ہوں گا تو دیگر چیزیں جسکو تم اللہ کے سوا ایک گردانے ہو جبکہ وہ خود درمستق کی مخلوق ہیں اور خالقیت کی صفت کو کوئی شائبہ بھی ان کے بار میں نہیں ہے وہ کوئی مستحق عبادت ہو سکتے ہیں۔ علامہ کلام اللہ مذکورہ است یہ بات معلوم ہو گئی کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے تو معلوم ہو کہ جب اللہ کسی چیز کا خالق نہیں ہے اسے فعل کا بھی خالق نہیں بلکہ خالق انفعال ہمارا اللہ قائل ہے۔

لا يقال فالقائد يكون العبد خائفًا لا فعلًا بل يكون من المشركين دون الموحدين  
لا تغفل الأشراك هواميات الشريك في الألوهية هي وجوب الوحدانية المحيوس  
أو هي استحقاق العباد كما عبدة الأصنام والاعتزال لا يشعرون بالحق بل لا يشعرون  
خالصة العبد كالحقيقة التي لا تقف إلا للأسباب والآلات التي هي بخلاف الله تعالى.

## ترجمہ

یہ ذکر کا عمل ہے کہ جو قائل ہے بندہ کے اپنے افعال کے خالق ہونا کا وہ شرکین میں سے ہو گا۔  
 مومنین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اگر شرک وہ لوہیت میں شرک کو ثابت کر دے  
 حتیٰ میں جیسا کہ مجس کہتے رہے عقیدہ ہے، یا استحقاقی ہدایت کے معنی میں جیسا کہ وہ  
 رہے عقیدہ ہے ہر اور معتزلہ اس کو (ان دونوں میں سے کسی کو) ثابت نہیں کرتے بلکہ  
 کہتے کہ اللہ تعالیٰ کی غافیت کے شل شہ نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان  
 کی جانب تو اللہ کے سوا کہنے سے (سدا ہوئے) ہیں۔

تشیع

بیب شمارتا ناقص میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزلہ بندہ کو اپنے انحال کا خالق مانتے ہیں تو معتزلہ میں یہاں اعتراض کر سکتے ہیں کہ جو خالق ہوتا ہے وہ ضرور بھی ہوتا ہے اور ہوتا ہے تو بیب معتزلہ سے بندہ کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق معتزلہ وہاں اور نیز ہمارے آئے گا جو توحید کے معانی ہے لہذا پھر تو معتزلہ کو مشرکین میں سے شمار کیا جائے گا؟

کسی کو شریک کر دینا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس کے ساتھ الوہیت میں اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو مثل اس کے وہ واجب الوجود شہد کیا جاسے یا اس غیر کو مثل اس کے مستحق عبادت شمار کیا جاسے۔ اول کے فائل مجوس ہیں جو وہ خدا مانتے ہیں، ایک کو خالق نہیں سمجھتے ہیں اور دوسرے کو خالق شر اول کا نام بزدان اور دوسرے کا نام اہرن ہے اور ثانی کے فائل بتوں کے بھاری ہیں کہ بتوں کو وہ واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔

جب اشترک کی حقیقت یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اب معزل کا حال سے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے فائل نہیں ہیں نہ تو وہ بندہ کو خالق افعال سمجھ کر اسکو واجب الوجود کہتے ہیں اور نہ اسکو مستحق عبادت کہتے ہیں لہذا ان کا شرک ثابت نہ ہو اسکو وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اپنے افعال کا خالق ضرور ہے لیکن اللہ کی خالقیت اور بندہ کی خالقیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی مورد اور آلات و اسباب کے جو کہ ہے پیدا کر سکتا ہے اور بندہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ اپنے خلق میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہے جو اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معزل کو اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہو گیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

۱۰ ان مثل الخ ما وراء النہر قد بالغوا فی تہلیلہم فی ہذہ المسئلۃ حتی قالوا ان المجموعۃ بعد الخ لا منہم حیث لم یشتوا الا شرکاء و احدا و المعقولۃ یثبوتون شرکاء و لا یفقدون

**ترجمہ**

مگر تحقیق کہ مشائخ اور اہل نہر نے ہذا سے کام لیا ہے معزل کی تفصیل میں اس مسئلہ میں یہاں تک کہ افعال نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معزل سے من حیثیت سے کہ افعال نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معزل ثابت کرتے ہیں چنانچہ شرکار۔

**تشویش**

ما قبل میں شارح فرمایا ہے کہ مذکورہ عقیدہ کی وجہ سے معزل کو شرک نہیں کہا جائے گا مگر مشائخ اور اہل نہر نے ان کی سخت تفصیل کی ہے اور انکو مجوس سے بدتر قرار دیا ہے کیونکہ وہ من خدا کا ایک ہی شریک مانتے ہیں چونکہ وہ وہ خدا کے فائل ہیں اور معزل بندہ کو خالق افعال مانتے ہیں اور چونکہ ہر خالق معبود میں ہوتا ہے تو ان کے قول سے بے شمار شرکار ثابت ہو گئے۔

**نتیجہ**

یہ مگر تقریر اول مناسب ہے اور یہ بکثیر خلاف احیاء ہے۔ رہا اس باب میں عبد اللہ ابن عمر کی حدیث سے استدلال تو وہ درست نہیں ہے۔ حدیث یہ ہے الصدوق نے مجوس ہذا لا الامۃ رواہ الامام احمد۔ استدلال درمیان نہ ہو سکی دو وجہیں ہیں ۱۔ اس کی سند میں کامیبت ۲۔ صاحب

۱۰ ہوش نے سفر سعادت میں کھنسا پر کمر جماد ارتقا پر اور جبر اور اختیار کے نسب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے اور اگر بقول بعض محدثین حدیث مذکور کو صحیح مان لیا جائے تو یہ حدیث خبر واحد ہے جس کو جوستہ کثیر وارد نہیں کرتے۔

وَأُخْتُهِتِ الْمُغْلَقَاتُ بِأَنَّهُ لَفَرْقٌ بِالْفَرْقِ وَفَرْقٌ بَيْنَ حُرُوكَةِ الْعَاشِي وَبَيْنَ حُرُوكَةِ الْمَرْعُوشِ كَأَنَّ الْأَوْقِ بِاخْتِلَافِهِ دُونَ التَّشَابُهِ وَبِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْكُلُّ يَتَعَلَّقُ بِاللَّهِ لَعَالِي لَمْ يَلْطَمَتْ قَاعِدَاتُ التَّكْلِيفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالشُّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهَؤُلَاءِ هُمْ

### ترجمہ

اور استدلال کیلئے معتزل نے اس فرق پر کہ ہم دہائے فرق کرتے ہیں پہلے والے کی حرکت اور عیش والے کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور اس طرح پر کہ ارتقا اور انزال اللہ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور سچ اور درست اور ذاب اور عقاب کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور یہ بات ظاہر ہے۔

### تشریح

۱۱ شارح اپنی دلیل بیان کرتے کہ بعد معتزل کی زمین دلیل اور سامعہ کی ساتھ ان چیزوں کا جواب اسے دیتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ پہلے والا بھی حرکت کرتا ہے اور اس کے دل میں ریشہ ہو وہ بھی حرکت کرتا ہے اور ان دونوں حرکتوں کے اندر کھد ہو ازاں ہے کہ اس حرکت میں کسی کی اختیار ہے اور دوسری حرکت غلط فہمی اور غرض اختیار کی ہے جس سے جہت معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری حرکت متحرکی مخلوق ہے مگر پہلی حرکت کا خالق خود بند ہے اور اگر دونوں کا خالق اللہ ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہونا چاہئے اور اگر ہوتا ہے ان کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو پھر جب بندہ کچھ نہیں کرتا تو اس کو تکلیف کیوں شمار کیا گیا ہے اور بچے کا نہ کر سکی وجہ سے اس کی تعریف کیوں ہوئی ہے اور بڑے کام کر سکی وجہ سے اس کی مذمت اور برائی کیوں ہوئی ہے اور اچھے کام کر سکی وجہ سے وہ سخت ذاب کیوں ہو رہا ہے اور بڑے کام کر سکی وجہ سے وہ سختی سزا کیوں ہو رہا ہے اور نہ کچھ ہو یہ چاہئے تھا جب اللہ تعالیٰ کی افعال کا خالق ہے اور بندہ کچھ نہیں کرتا تو یہ تکلیف نہ ہوتی نہ وہ نہ کسی فعل کی وجہ سے اس کی تعریف اور مذمت ہوئی اور نہ کسی فعل کی وجہ سے وہ سختی ذاب و عقاب ہوتا۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكُمُ الْمَذْمُومُ جَمْعٌ عَلَى جِبْرِيتَ الْفَاعِلِينَ بِفَرْقٍ لِكِبِّهِ وَالْأَخْلَافِ أَوَّلًا وَأَمَّا خَلْفُ فَهَسْبَتْهُ عِلْمُ مَا تَحَقَّقَ أَنَّ شَأْنَهُ اللَّهُ تَعَالَى

### ترجمہ

۱۲ اور جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام جبر پر منحصر ہو نہ ہو بالکل کب اور غلبہ کی نفی کے ذال میں

اور ہر حال ہم اسکو ثابت کر سکتے ہیں، اس فعلوں کے مطابق جبکہ ہم انشاء اللہ بیان کر سکتے۔

## تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ضروریات  
آپ کا بیان ضروریہ اور ہم جبر کے خلاف چل سکتا ہے جو بندہ کو مجبور نہیں مانتے ہیں۔  
جن کے خیال میں نہ تو بندہ کا سب سے اور نہ اس کے اندر کچھ اختیار ہے ہم پر آپ کا یہ الزام نہیں چل سکتا،  
کیونکہ ہم تو بندہ کو کاسب مانتے ہیں اور اس کے اندر اختیار مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف سے جانے خیال  
کے مطابق جو نکودہ غائب ہے اس لئے وہ ممکن بھی ہو گا اور اچھے بہتے کام اس لئے ہے اختیار سے کئے ہیں  
اس لئے وہ مستحق مدح اور مستحق مذمت اور مستحق ثواب و عقاب بھی ہو گا۔

وَقَدْ يَفْلَحُ بَانُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لَا فَعَالِ الْمَعْلُومَاتِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْمُقَاعِدُ وَالْأَكْمَلُ  
وَالْأَرْبُ وَالزَّانِي وَالسَّارِقُ الْوَغَيْرُ وَالْهُوَ هَذَا أَجْمَلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ الْمُتَعَيَّنَ بِالنَّشْءِ مِنْ  
قَامَ بِهِ ذَلِكَ النَّشْءُ لَمْ يَنْ أَوْجِدْهُ أَوْلَا بَرُونًا إِنْ أَدَّاهُ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِلشَّوَادِ  
الْبَسَائِلِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْأَجْسَامِ وَلَا يَعْصِفُ بَذَلِكَ۔

## ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جائے اس طریقہ پر کہ اگر شرعی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو وہی قائم  
اور قادر اور اکمل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہو گا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے  
اس لئے کہ شئی سے منفعت وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اسکو ایجاد کیا ہو کیا یہ توگ  
نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سزاوارد ریاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو جسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ  
ان کے ساتھ منفعت نہیں ہے۔

## تشریح

یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے، کہتے ہیں اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو اللہ تعالیٰ ہی بندوں  
کے افعال کا خالق ہو تو جبر بات لازم آجائے گی کہ جب قیام کا خلق کیا تو اللہ تعالیٰ بھی  
قائم ہو گا اور علی حسب قول دینی قادر اور ہی اکمل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہو گا حالانکہ یہ غلط  
ہے، بلکہ ممکن ہو گا کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

شارح فرماتے ہیں "وَذَا أَجْمَلٌ غَبِيْرٌ" یعنی یہ تو معتزلہ کا بہت بڑا دیوٹ ہے کیا انھیں نئی شہز  
میں ہے کشی کا موجود شئی سے منفعت نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ اس شئی کا قیام ہو گا وہی اس شئی سے  
منفعت ہو گا کیا معتزلہ نے اس پر غور نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سایہ اور سفیدی اور جسم کے اندر یعنی صفات  
میں سب کو پیدا کیا ہے مگر اس پیدا کر کے اللہ تعالیٰ ان صفات سے منفعت نہیں ہے بلکہ ان صفات  
سے وہی منفعت ہے جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وربعاً بنفسك بقولہ تعالیٰ فتبارک الله احسن الخالقین واذ خلق من الطین کھیتۃ  
الطین کو الجواب ان الخلق فی بعض المقدیر۔

ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے "تبارک الله احسن الخالقین" اور  
"واذ خلق من الطین کھیتۃ الطین" سے اور جواب یہ ہے کہ خلق جہاں اللہ پروردگار ہے

تشریح

یہ معجزہ کا پہلا استدلال ہے کہ جس میں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "تبارک الله احسن الخالقین"  
اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے سب سے بہتر فرمایا ہے جس سے صحت  
معلوم ہو رہا ہے کہ خالق اور بھی ہیں اگرچہ اس کے اندر وہ کمال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے اندر ہے اور اللہ تعالیٰ نے  
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "واذ خلق من الطین کھیتۃ الطین" یہاں حضرت  
عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کہا گیا ہے دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ بھی خالق ہے۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں کے اندر خلق و قدرت پروردگار کے معنی میں ہے اب مطلب یہ ہوگا  
کہ تصور پریشانی کوئی حالوں میں وہ سب اچھا ہے اور بالکمال ہے مگر اسکی عین ہوتی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں  
کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی مٹی سے پرندوں کی صورت بنائے تھے، پرندوں کا خلق نہیں فرماتے  
تھے۔ لہذا نہ کوہ دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

وہوای افعال العباد کلہا باؤادئہ ومشیئہ تعالیٰ وقد سبواہما  
عندنا عبارة عن معنی واحد۔

ترجمہ

اور عین بندوں کے تمام کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کو جو جسے میں  
اور تحقیق کہ یہ بات گزرتی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں ارادہ اور مشیت ایک ہی کلمہ

تشریح

یہاں سے صحت یہ بیان فرماتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال اللہ کی مشیت اور اس کے ارادہ  
کے تحت ہیں جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ فرق سبیل الہ سے شارع فرماتے ہیں  
کہ ارادہ اور مشیت کے ایک ہی معنی ہیں۔ ماقبل میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔  
تعلیل یہ کہ ارادہ اور مشیت کو ایک کلمہ امر کے اعتبار سے ہے اور لغوی اعتبار سے دونوں میں فرق ہے  
مشیت کے معنی ایجاد کے ہیں۔ شارع اللہ ہی امر و مدہ مستعمل ہے اور ارادہ کے معنی شئی کی طلب کے ہیں۔

تعلیم (۲)۔ - وقد سبق الخ سے اشارہ کیا کہ امیر پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہا ہے جس کا تفصیل بیان اقبل میں گذر چکا ہے۔

وَحُكْمُهُ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى خَطِّابِ الْبُكُورِينَ.

**ترجمہ** ۱۔ پسندوں کے تمام افعال ہمارے حکم سے ہیں بعد میں ہے۔ بات کو یہ اشارہ اور خطاب مجھ کو کیا تھا۔  
**تشریح** یعنی پسندوں کے افعال بطریق اسکی مشیت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔

سوال :- شرع کفر و معصیت کا حکم کب دیا ہے کہ کفر و معصیت کو حکم نہ دینا خودی کجا جائے ؟

**جواب :-** یہاں محکمہ سے مراد محکمہ شریعی اور تعلیمی نہیں ہے بلکہ محکمہ نکاحی ہے اس لئے بعض حضرات نے مشیت اور ارادہ کے مثل تقیہ اور حکم کو واحد قرار دیا ہے۔ خطاب بخوبن سے اشارہ ہے باری تعالیٰ کے فرمان "مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا يَبْذُرُهُ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ فَذَرْهُ وَقُلْ اللَّهُ يَتَوَكَّلُ عَلَى مَنِ اسْتَشَارَهُ" اور مشیت الہی اسی طرح جاری ہے کہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کوئی نراستے ہیں بس وہ ہو جاتا ہے اگرچہ ارادہ کے ساتھ قدرت اس شے کے پیدا کرنے کیلئے کافی ہے۔ مگر مشیت الہی اسی طرح جاری ہے

ہلکے افعال البعض۔ یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رکھئے کہ خطاب تکلیف و جود مطالب کا قاعدہ کرتا ہے اور خطاب بخیر و وجود کے طلب کا قاعدا نہیں کرتا اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ خطاب بخیر میں سے مراد سرعیت الزما ہے جن لوگوں نے کہا ہے کہ ارادہ اور مشیت کے ساتھ ساتھ خطاب بخیر میں سے شیار پیدا ہوتا ہیں تو پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ لائق کلام نفسی ہے یا کلام عقلی ۔ ماقبل میں ذکر کردہ تقریباً اول قول رائج ہے۔ **امَّا أَصْرُهُ إِذَا أَرَادَ مَنِيْدًا** ان یقولوا لا نکون فی الخلق من حق علمتہ شبیر احمد صافائی تحریر فرماتے ہیں یعنی کسی چھوٹی بڑی چیز کے پہلی مرتبہ یاد دہانہ بنانے میں اسے وقعت بھی کیا ہو سکتی ہے اس کے پاس تو بس ارادہ ہی دیر ہے۔ جہاں پر کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا اور کہا جس کو خواہاں ہوئی وہ بھی ہے ایک سنگ کی تاجز نہیں ہو سکتی۔

وقضيتة اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام

**ترجمہ** اور (بند) کے افعال، اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہیں اور قضاء و ارادہ فعل (یعنی حکم) سے، مضبوطی کی راہ دہی کے ساتھ۔

## تشریح

یعنی بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعت ہو یا باغی، وغیرہ سب فقہاء اہل کے مطابق ہیں اور اس کے فیصلہ کے تحت ہیں۔ شائع شدہ فقہ کی تفسیر فصیح زیادہ کو کام سے کہ ہے جس کا مطلب فقہاء و تدریسی و فقہیہ کے معنی میں ہیں۔ فقہاء ہر صیغہ معنویات اور قدر فیہا اقوالہ سے ہی بات ثابت ہے اور معتزلہ کے نزدیک فقہاء تدریسی و فقہیہ کے معنی میں نہیں بلکہ حجاب اور لزام کے معنی میں ہیں۔ انھوں نے وقعی و بدھ ان لا یحبہ والایا اباء اور عن قد و ما یسکو الموت سے استدلال کیا ہے۔ غرض کہ کام فقہاء یہاں تصدیق تکوین سے عبارت ہے۔

## تنبیہ

فقہاء کی تفسیر میں تحت اقوال ہیں اور انھیں سے جلد معنی زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے معنی لغوی ہیں اور وہ اسم النہی ہے پھر اتمام خواہ قوال ہو یا فعل۔ کوئی کی مثال جیسے فرمان باری و فعلی و نکتہ الا تعبد و الا اباء جن کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ایسا کر دیا کہ جس کو کوئی عمل نہیں سکتا۔ فعل کی مثال جیسے فرمان باری ہے فقہاء ہر صیغہ معنویات میں لکھتے ہیں ساتھ ساتھ اس کو الیہ مضبوط و کاس بنا کر جو کسی تکلیف کا محتاج نہیں ہے، دوسرے معنی وہ ہیں جو بعض اشعار کی اصطلاح ہے یعنی فقہاء کہتے ہیں اس ارادہ اذلیہ کو جو ازل سے الٰہ موجودات کے ساتھ متعلق ہے جو اپنے اپنے اوقات میں معرض ظهور میں اس ارادہ اذلیہ کے مطابق رہتا ہوتا ہے۔ شرح موافقت میں یہی معنی مذکور ہیں۔ تیسرے معنی وہ ہیں جو دیگر بعض اشعار کی اصطلاح ہے، یعنی فقہاء کہتے ہیں جو محفوظ میں کائنات کے اثبات کو۔ چوتھے معنی وہ ہیں جو علامہ کی اصطلاح ہے یعنی فقہاء کہتے ہیں فقہاء کے اس علم اذلی کو جو انکو موجودات کا ہے جسکی موجودات کے بہترین نظام کا جو اس کو ہم سے ہی فقہاء ہے اور وہ اس کو عنایت اذلیہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہی عنایت اذلیہ ہے جس کے سبب موجودات کو بہترین صورت کا فیضان ہوتا ہے۔

لا یقال لو کان ان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ کو جب الرضا واجب لان الرضا بالانضواء واجب والا لزم باطل لان الرضا بالانضواء بالکفر کفر لا لان القول الکفر منقوض لک قضاۃ والرضا لہ واجب بالانضواء دون المنقوض۔

## ترجمہ

ابن عربی نے کیا ہے کہ اگر کفر اور کفر خالی کے فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضاء بالانضواء واجب ہے اور لازم بالطل ہے اس لئے کہ رضاء الکفر کفر ہے۔ اگر کفر نہیں ہے تو رضاء نہیں ہے اور رضاء بقضاء

کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

## تشریح

جب تمام افعال جہاں اس کے ارادہ اور حکم اور فیصلہ کے ماتحت ہیں تو یہاں ایک اثر میں وارہ ہو سکتا ہے کہ کافر کا کفر تقضی الہی کے مطابق ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ ارشاد بقضیہ واجب اور ضروری ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جب کفر و کفار الہی ہے اور قضاء راضی ہو نا ضروری ہے لہذا بندہ پر لازم ہے کہ کفر سے راضی ہو کو نہ کہ قضا الہی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ مخلوق مکشور کا غیر ہوتی ہے ایسی ہی قضاء مقضی کا غیر ہو گا اور کفر مقضی بہ قضاء کفر نہیں ہے اور جہاں قضاء الہی کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

وَتَقْدِيرُهُ وَهُوَ قَدِيدُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بَعْدَ الَّذِي يُوْجِدُ مِنْ حَسَنٍ وَوَقْعٍ وَنَفْعٍ وَخَيْرٍ وَمَا يَجُوبُهُ مِنْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ وَمَا يَنْتَزِبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ۔

## ترجمہ

اور (بندوں کے تمام افعال) اسکی تقدیر کے ماتحت ہیں اور تقدیر وہ مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائیگی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو عادی ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہو گا یعنی ثواب اور عقاب۔

## تشریح

ایسی بندہ جو کہ کرنا ہے وہ تقدیر الہی کے مطابق کرتا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ تقدیر کیا پر ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم الہی میں مخلوقات اور ان کی صفات اور ان کے مشاغل کی جو حد بندی ہے اسی کا نام تقدیر ہے یعنی علم الہی میں ہے کہ فلاں شخص فلاں زمان میں فلاں جگہ پیدا ہو کر وہ خدائی دکانات اور ملائ مشائخ حاصل کر کے مستحق ثواب ہو کر داخل جنت ہو گا اور فلاں اس کے برعکس ہو گا۔ یہی تقدیر ہے۔

**تنبیہ**۔ جو کلام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے پیدا اسکو سمجھ لیتے ہیں اسکا اگر بتاتے ہیں تو پہلے اس کو نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ ممکن کی تصویر نقشہ کے مطابق نمودار میں آئے۔ اسے غلط فہمی ہے کہ اس عالم کا نقشہ بھی خدا کے ہاں پہلے ہی سے ایک چٹان وجود رکھتا ہو اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا رخاں برقرار ہوتا ہو اہل اسلام اسی وجود نہانی کو تقدیر کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر سے بندہ کا اختیار ملے نہیں ہوتا اور یہی اختیار مدار تکلیف ہے تو یہ اعتراض پیدا ہو گا کہ جب اسکی تقدیر میں یوں ہی متعلق کافر یا نافرمان ہو سکتی ہے وہ مجرم کیوں شمار ہوا؟ جواب ظاہر ہے کہ اس سے



جو کچھ کہیے اپنے انقیاد سے کیا ہے اسی لئے مجرم اور مستحق سزا ہے۔

وَالْمَقْصُودُ تَعْلِيمُ ارَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدَرَاتِهَا لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْإِنْسَانَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ يَسْتَعِيذُ بِالْعَدَاةِ وَالْإِزَادَةِ لِعَدَامِ الْأَكْوَاعِ وَالْأَجْبَابِ۔

## ترجمہ

اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کی قدرت کی تعلیم ہے اس تفصیل کو جو ہر سے جو گذر چکی کرکل انحال اللہ کے پیدا کر سکی وجہ سے ہیں اور یہ فقہی مقصود ہے قدرت اور ارادہ کو اگر ارادہ اور اجبار نہ ہو سکی وجہ سے۔

## تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ وہی بارادہ ہے، ومشیئہ الخ کے کیا فرمایا ہے؟ اس سے ان کا کیا مقصد ہے؟ تو فرمایا کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے ارادہ کی تعلیم کو بیان کرنا ہے۔ کیونکہ جب یہ بات مستحکم ہو گئی کہ بندہ دل کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو ساتھ ہی ساتھ یہ بھی مستحکم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے کیونکہ وہ فاعل مختار ہے اور اس پر زبردستی کرنا نہیں ہے جب بات یوں ہے تو وہ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ارادہ اور قدرت کا ہونا لازمی ہے اور انھیں دونوں کے علوم کو ثابت کرنا مصنفؒ کا مقصود ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لَيْسَ كَذَلِكَ فَكَيْفَ يَكُونُ الْكَافِرُ مَجْبُورًا أَوْ كَيْفَ يَكُونُ الْفَاسِقُ قَوْفِيهِ فَلَا يَكُونُ تَطْلِيْقُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ۔

## ترجمہ

اِس گراں تر میں کیا جیسے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو اس دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

## تشریح

یہاں سے شارح ایک اور اہم نکتہ فرماتے ہیں جو مستزک کے لئے ہے اہل حق پر وارد ہوتا ہے آخر اہل کا فاعل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور نیز یہ افعال قطار الہی اور تقدیر الہی کے تحت ہیں تو پھر کافر یا فاسق یا فاسق یا مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتی تو یہ کافر رہے پر اور فاسق رہے پر مجبور ہے لہذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف بلا لاطاف ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لَا يَكُفُّ الْقُرْآنُ عَنْهَا" اور سہ ماہ۔

قُلْ إِنَّهُ تَعَالَى ارَادَ مِنْهُمَا بِالْكَفْرِ وَالْفُسْقِ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا يَجِبُ كَمَا أَنَّ عِلْمَ مِنْهُمَا بِالْكَفْرِ وَالْفُسْقِ بِالْإِخْتِيَارِ وَلَمْ يُلْزَمَ تَطْلِيْقُ الْمُعْتَمَلِ۔

## ترجمہ

تو ہم جواب دیں گے کہ شرعی نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے تو جہیز رہا یہی اس لئے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور حال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

## تشریح

اسناد نے اعراض ذکر کیا جو حاصل پر ہے کہ شرع نے ان کے کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے مگر ارادہ یہ کیا ہے کہ وہ کفر اور فسق کو اپنے اختیار سے کریں گے تو جب اختیار پر قرار ہے تو جہیز کہا جائے جیسے ان کو معلوم ہے کہ برائے اختیار سے کفر اور فسق کریں گے اور یہ جانتا سالی اختیار نہیں ہے۔

اسی لئے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے سالی نہیں ہے بلکہ محال کا مکلف بنا لازم نہیں آیا۔

**تنبیہ**۔۔۔ شرعی پوری کائنات کا اختیار فاعل ہے اور جملہ افعال عباد کا خالق ہے خود ایمان ہو یا کفر طاعت اس کی مشیت و ارادہ اور اس کی رضا و محبت اور قضاء و قدر کے ماتحت ہے اور معصیت اس کی قضاء و قدر اور مشیت و ارادہ کے ماتحت تو ہے مگر اس کی رضا و محبت کے ماتحت نہیں ہے۔

**سوال**۔۔۔ مشیت و ارادہ اور رضا و محبت اور قضاء و قدر کے درمیان کیا فرق ہے؟

**جواب**۔۔۔ ارادہ الہی کو ان دو قسموں میں ہر قسم سے اور مشیت فقط ان کو ان میں ہوتی ہے نہ کہ ان میں اس ارادہ مشیت سے عام ہوا (تقدیر) اور جو وحی کے ارادہ کا گمان اور رضا ہے اور محبت اسی ارادہ ذکر کردہ کا افراد سے تو محبت کا وجود خدا کے وجود کو مستلزم ہے البتہ رضا کا وجود و محبت کے وجود کو مستلزم نہیں ہے اور قضاء اور مخلوق کے اندر تمام مخلوقات کا اجتماعی وجود ہے اور مخلوقات کا اپنی شرائط کے وجود کے بعد موجودات خارجہ میں آتا قدر ہے۔

وَالْمَعْتُولَةُ أَنْكَوَرُ وَالْإِرَادَةُ اللَّهُ تَعَالَى لِلشَّيْءِ وَمَا وَاقِعًا حَتَّى يَقَالُوا إِنَّهُ إِرَادَةُ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ إِيْمَانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرًا وَبَعْضُهُمْ زَعَمُوا أَنَّ إِرَادَةَ الْقَبِيحِ قَبِيضَةٌ كَغَلْظِهِ وَاجْتِهَادُهُ وَخَلْقُ مَنْعَةٍ ذَلِكَ يَلِ الْقَبِيحِ كَسْبِ الْقَبِيحِ وَالْإِنْصَافُ بَعْدَ فَعْنَدِهِمْ يَكُونُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ عَمَّا خِلَافَ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا شَذِيحٌ جَدًّا۔

## ترجمہ

اور معتزلہ اس کا کہنا کیا ہے کہ شرعی نے ارادہ کرنے کا ضرور قانع کیا اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ شرعی نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ کفر اور مدحیت کا اپنے اس گمان پر جو ہے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے مثل قبیح کے خلق اور ایمان کے تو ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح، قبیح کا کسب اور اس کے ساتھ متعین ہونے تو معتزلہ کے نزدیک جہیز کے اکثر لغات

اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

## تشریح

اشارہ فرماتے ہیں کہ جیسے معتزل کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں ہو سکتا۔ وہ اللہ تعالیٰ کو ذاتی اور ساقی و مفرہ کھانا پینے کا جیسا کہ باطل میں یہ اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے۔ ایسے ہی ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔ وہ نہ یہاں بھی برائی کے ساتھ شکر کا نقصان لازم آئے گا۔ اس لئے اصول نے کہا کہ اللہ کے سب سے ایمان و طاقت کا ارادہ کیا ہے خواہ وہ ممکن ہو یا کافر و ملحد ہو یا احمق منکر وہ اپنے اختیار سے کفر یا معصیت کرتا ہے۔ اس کفر و معصیت کے ساتھ نہ خلق الہی متعلق ہے اور نہ اس کا ارادہ۔ اب معتزل پر یہ اعتراض وارد ہو گا کہ دنیا میں سو مبین کفار سے اور مطیعین فساق سے کم میں ملا کر اللہ کے لئے ایسے ایمان و اطاعت کا ارادہ کیا ہے مگر بندوں سے اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف ہو رہے ہیں۔ یعنی اللہ جانتا ہے کہ وہ ہوا تو کچھ ہے یہ تو کھنا ہوا چر ہے جس کا اللہ نفسیاً راض ہو نا ظاہر ہے۔ اور حقیقت معتزل کو وہ صو کہ ہو گیا اور اصول سے خلق کو مثل کسب کے سمجھا حالانکہ اصول یہ عقیدہ ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہی حسن ہوتا ہے۔ خواہ خلق قبیح کا ہو یا حسن کا اور کسب جن کا حسن ہوتا ہے اور قبیح کسب قبیح ہوتا ہے اور کسب وہ بندہ کا فعل ہے جیسے فعل کا وہ کسب کرے گیگا و پتلا ہی اگر اس پر مرتب ہو گا اللہ کا فعل خلق ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے مگر معتزل اس بحث سے غافل رہے اور یہ خرافات کہنی شروع کیں جو میان کی کمی ہیں۔ خلق کا حال بالکل ایسا ہے جیسے عمار بہترین مکان تعمیر کرتا ہے۔ نہ اس کے اندر بہت اظفار بھی تعمیر کرتا ہے بیت الخلاء کی تعمیر کو بڑے اس پر اعتراض نہیں کہ یہ مسکنا اسی طرح خلق خداوندی پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح مذکور جو کھیل دکھا تا ہے کبھی اپنے خالی دکھا تا ہے اور کبھی اس میں درجہ اور لٹو باہر کی دکھا تا ہے اور کبھی گوبر اور رید دکھا تا ہے تو چونکہ اس کا مقصد اپنے فن کا کمال دکھا تا ہے تو برابر اور رید دکھا لے گا۔ جس سے اس طرح نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح خلق کا مقصود اپنی خالقیت کا کمال دکھا تا ہے جو ہر حال میں حسن اور اذلال و حقارت ہو گا۔

حکي عن عمرو بن عبيد انه قال قال تعالى مني احد مثل ما الزموني مجموعي كان معي السفينة فقلت له لا تشركوه فقال لان الله تعالى لم يركب اسلا في فاذا اراد اسلا في اسلمت فقلت للمجموعي ان الله تعالى يورث اسلا ملك ولكن الشياطين لان تركون الله فقال المجموعي فاذا اكون مع الشرايين لا غلب۔

## ترجمہ

عمر ابن عبید سے منقول ہے انہوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے بسا لزم نہیں دیا جو تکبیر جمعی نے ویسے مجھ میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا تو میں نے اس سے کہا تو اسلم تم کیوں نہیں دیتے تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں

مسلمان ہو جائیں گا۔ تو میں نے اس عجوبی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو میرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین مجھ کو چھوڑتے نہیں ہیں، تو مجھ کو لوگوں میں شریک غائب کے ساتھ ہوں گا۔

### تشریح

اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ عمر ابن عبیدہ اپنے عقیدے کے سخت کہا کہ اللہ نے تو میرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن قومستان میں لئے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا میرے اور تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے، اس نے بطور طعن کے کہا کہ پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا اور شیاطین نے کفر کا اور اللہ تعالیٰ خود اپنے ارادہ میں عاجز رہا اور شیاطین غائب رہے تو پھر شیاطین ہی کے ساتھ رہنا چاہئے جو کہ وہ غائب ہے تو اس حکایت سے یہ معنی ظاہر معترض کو ایک عجوبی نے خاصوش کر دیا اور بات بھی بھی خاصوش کرنے کی، چونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ کفر کفر سے زیادہ خداوندی نہیں ہے بلکہ مراد اسلام ہے اور اس میں جو قیامت ہے وہ ظاہر ہے۔

تفسیر ۱۔ عجوبی نے انکے ساتھ خفاق و دو لگی کی اور نزام دلیسہ و زیدہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا نہیں ہیں۔  
تنبیہ ۲۔ عمر ابن عبیدہ قنبر معتزلہ اور کافر معتزلہ میں سے ہے جو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا ہے اور راویان حدیث میں سے ہے مفسر نے اس سے روایت کی ہے کہ چونکہ یہ روایت کے باب میں صدوق اور ثقہ ہے۔ لاطام للزکر صحت پر اس کی دو کلمات مستند اور دلائل مستحکمہ لکھی ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے: "عمر ابن عبیدہ بن ابی العقیل مولیٰ عثمان بصری المعتزل المشہور کان واقعاً بانی بدعت اہلہ جماعۃ مع انہ کان عابداً من علماء اہل توفی سنۃ ثمان واربعمین وانیۃ۔"

وکان القاضی عبد الجبار المکند فی دخل عوالی صاحب ابن عباد و عندنا الاستاذ ابو اسحاق الاسفراہینی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من استغفر عن الفحشاء  
فقال الاستاذ علی الفور سبحان من لا یجری فی ملکک الا ما یشاء۔

### ترجمہ

اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاد ابو اسحاق الاسفراہینی تھے، تو جب قاضی نے استاد کو کچھ ذکر کیا سبحان اؤ۔ تو استاد نے فرمایا سبحان من استغفر عن الفحشاء، اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

### تشریح

قاضی عبد جبار متوفی ۳۸۵ھ معتزلہ ہیں اور صاحب ابن عباد ابو اسحاق مرقی کے مراد ہیں، اور عبد الجبار کے وزیر ہیں، اسی زمانہ کو جو سے صاحب قنبر بڑا ورنہ نام اسمعیل ہے۔

اور یہ استاد ابو اسحاق اسفراہینی شیخ اہلسنت و اجماعت کا لقب ہے، تو قاضی صاحب اعتزلہ نے اس پر تفریق کرنے سے بوجہ کہا سبحان من استغفر عن الفحشاء یعنی اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیب اور برائی سے معذرت ہے۔

یہی وہ خالقِ عالمِ جاہل تھا جسے وہ معتزلہ کے خیال میں تاجِ اودھ اور شہر کی جانب اس کا انتساب لازم ہے گا۔  
استاذ نے فرمایا کہ تو جو جواب دیا اور فرمایا، سبحان من لا یجدر فی قولک، انا ما لیسنا لہی وہ ہے جو ہر  
سے رہی جو کہ یہ ایسا نہیں کہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے اور وہ کہ فرستے۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔  
استاذ کا من و خات مشہور ہے۔

وَلَمَّا تَزَيَّجْنَاهُ شَرْقِيَّةَ إِلَهٍ مَوْلَاكَ فَكَفَىٰ لَكَ عِلْمًا يُعْطِيكَ مَا تَسْأَلُ ۖ وَالْجَبَّارُ السَّعِيدُ ۚ

**ترجمہ** درمختار ہے۔ دیکھ لیا ہے کہ محمدؐ کو انہی حرمِ ارادہ کو انہی مشغور بہتہ لیا انھوں نے  
کار کے ایمان کو مہر اور سہلے کا کو حرمِ ارادہ ہے۔

**تشریح** میں مندرجہ ذیل کوکھیا اور کبھہ جیسے تپ ترے گی چڑکا حکم دے۔ خود ہی سگی مراد ہے اور میں چیز سے منع کر دیا وہ اس کی مراد نہیں ہے۔ انڈیا مصلوں سے کچا کافور کی میاں تو مراد خداوندی ہے۔ مگر اس کو کفر مراد خداوندی نہیں ہے۔ مگر اس قول پر وہی اعتراض صاف وارد ہو گا کہ۔  
یہاں تک کہ سے اندر ہونا کبھہ ہے۔ خدا کا ارشاد ہے۔ لَعَنَ الْمُنَافِقِينَ

وَمِنْ ثَمَرِهِ أَنْ لَا يَكُونَ مُرَادًا أَوْ يَوْمَرَةً ، فَيَكُونُ مُرَادًا أَوْ يَوْمَرَةً عَنْ الْحَقِّ وَ  
مَعَالِجِ عَيْبِهِ أَعْمَرَهُ ، فَقَالَ : وَأَلَا نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ لَا يَفْعَلُ .

**ترجمہ** : یہ جانتے ہیں کہ کئی کبھی مرد نہیں ہوتے حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مرد ہوتے ہیں حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے، ان حکموں اور مضامین کے پیش نظر جو کوائف اللہ تعالیٰ کا نظم و ضبط ہے اس لئے کہ یہ جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کے بارے میں یہ یقین محض کی جا سکتی ہے۔

[illegible]

اس سے سوال کر چکا کوئی تن نہیں اور نہ مالک مطلق کا کوئی فعل ظہر ہو سکتا ہے لہذا وہ حکم کرے اور ارادہ نہ کرے اور منع کرے اور اس کا ارادہ کرے اس میں کچھ قحاح نہیں ہے، بہر حال یہاں معتزلہ کو دھوکہ دیا گیا۔

الایہی ان الشیء اذا اراد ان یفعل یفعل الخاضعین عصیان عبد لا بامره بشیء ولا یریدہ لا منہ وقد یقتل من الجانین بالآیات وبناب التاویل مفتوح علی الفریقین

### ترجمہ

کیا یہ نہیں دیکھتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرے تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے مگر اس سے اس کام ارادہ نہیں کرتا ہے اور جانین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تائید کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

### تشریح

یہاں سے شارح وجہ اول کی مزید توضیح کرتے ہیں۔ یعنی مزید واضح کرنا چاہتے ہیں کہ امر اور مرد میں انکسار کچھ جیسے بسا اوقات آقا اپنے غلام کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے کہ جس کو چاہتا نہیں ہے یعنی آقا حکم کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے کہ غلام اس کام کو نہ کرے مگر حاضرین پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

اپنے ہی خداوند قدوس کو بھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا یعنی حکم اور مرد میں انکسار ہوتا ہے ان کے اصرار اور حکم کی وجہ سے جنکو علی ایسی محبت ہے، محمود و کواشف جس میں مایا اور درجہ تمام کو بیا لڑنے کا حکم کیا تھا اس انکسار کو ابھی طرح واضح کرتا ہے۔

اگلے شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات قرآنیہ سے فتک کیا ہے، اور تائید کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے، صاحب نزائش نے اس جگہ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

وَالْعِبَادُ أَعْمَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ يَشَاءُونَ بَعْثًا أَوْ كَانَتْ دَلْعَةً وَتَعْقِبُونَ عَلَيْهَا أَوْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا تَكُونُ زَعْمًا جَهْلِيَّةً أَوْ كَانَتْ فَضْلًا لِّلْعَبْدِ أَصْلًا وَأَوْ كَانَتْ مِمَّا تَلْزَمُ حُرُكَاتُ الْجَسَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهِا وَلَا قُدْرَةَ وَلَا اخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لَا مَالَ فَرَّقَ بَاطِلُهُ وَبَيْنَ حُرُكَاتِ الْبَشَرِ وَحُرُكَاتِ الْأَرْعَاشِ وَنَعْلَمُ أَنَّ الْأَوَّلَ وَالْآخِرَ لَا يَتَنَازَعَانِ دُونَ الشَّائِنَةِ۔

### ترجمہ

اور بندوں کے افعال اختیار پر ہیں پر وہ خواہ دینے جائیں گے اگر طاعت ہوں اور سزا دینے جائیں گے اگر معصیت ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبر نے گمان کیا ہے کہ

بندہ کا کوئی فعل نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجہ میں ہیں نہ ان پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد و اختیار اور یہ باطل ہے اسے نہ کہ ہم بلا ہمتہ ذوق کرتے ہیں پھر لے کر حرکت اور غرض کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت ہندو کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔

### تشریح

اسلام کے اندر مختلف فرقے پیدا ہوئے معقولہ نے ہندو کو خالق کہہ دیا جبکہ کبھی اس کی بحث گذر چکی ہے اور چربی نے انسان کو مجبور کفر قرار دیا کہ وہ نیکی کام کر سکتا ہے نہ اس کے اندر کوئی اختیار ہے اور نہ قصد و ارادہ بعد جمادات کی طرح وہ بد باطل ہے اختیار ہے اور جو کچھ بھی بقا ہے وہ اللہ کی قدرت و کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اور مذکورہ دونوں درجہ باطل ہیں۔ دل میں خدا کی صفت تعاقبت میں شرک ہے (کہ لا یخفی) اور قول ثانی میں ضرورت کے ابطال ہے (کہ لا یخفی) اس صفت و اثر کا لغت نے فرمایا کہ ہندو نہ قادر مطلق ہے نہ اس کو نہ حق کہہ یا جلیے اور نہ مجبور محض ہے نہ اس کو عاجز بخند کہہ کر اس سے افعال کی انی کوڑی جلیے تو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ وہ حق ہے تو اس کو مکلف بنانا درست ہو گیا اور پھر افعال مستند پر اس کو ثواب ملنا اور افعال مستند اور درجہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ مسند اس سبق میں اہلسنت کا مذہب جان فرما ہے نہیں اور شارح نے فرقہ بنی خلف کی تردید میں بڑے کام لیا ہے۔ شارح کی مذکورہ تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ ہندو کے اختیار کی نفی کرنا جمادات کے خلاف ہے۔ باقی عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

**تشریح** - طریقت (مذہب) فعل اور ہم نفس میں سے ایک کو بلائے شریعت ترجیح دینا ہندو کا فعل ہے اور اس میں تاثر اللہ کا نہیں ہے پھر ترجیح کو کسب اور تاثیر کو خلق کہتے ہیں۔

**تشریح** - شرح عقائد کے متداول سنوں میں عبارت ایسے ہے ہم فہم ان الا ولی با اختیار و دون التماثل اور ہمشبہ السنن والے نسخہ میں عبارت ایسے ہے ان الا ولی با اختیار و دون التماثل۔

ولانہ لولہ لکن للعبد فعل اصلاً لہما صم تکلیفہ ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعالیہ ولا اسناد الافعال التي یقتضی ساقیۃ القصد والا خیر لیل علی سبیل الحقیقۃ مثل حق و کتب و صام بخلاف مثل طالع الغلام واسود لونہ

### ترجمہ

اور اس لیے کہ اگر ہندو کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا ترتیب صحیح نہ ہو گا اور ہندو کیلئے بطور حقیقت ان افعال کی اسناد صحیح نہ ہو گی۔ جو نصیب و اختیار کے مقدم ہو نہ کیا تو نہ کرتے ہیں جیسے فعلی اور کتب اور صام بخلاف طالع الغلام اور اسود لونہ کے۔

## تشریح

اشارہ فرماتے ہیں کہ زندہ و فانیین کے نزدیک حکام شرعیہ کا حکمت ہے نہ انگریز مذہب مجبور  
محض ہونا تو اس کو حکمت بنا کر صحیح نہ ہونا کیونکہ تکلیف الہیہ جو اعمال اصول مسلم ہے۔  
اس سے منکوم ہو کر وہ مجبور محض نہیں ہے۔ نیز جہاز و سفر کا تعلق انعام اختیار سے ہے نہ کہ اضطرار  
سے اور فانیین کے نزدیک بندہ کے انعام پر لواب اور عذاب جزا اور سزا کا ترتیب ہو گا۔ لہذا  
معلوم ہو گا کہ اس کے انعام اختیار ہی میں رکھ دینا نہ برابر اوقات مستحق اسناد و سند کی جانب کج تحقیق اور کجی کا  
ہوئی ہے کسی طرح جملہ عقیدے جو عقل کی اسناد و عقل کی جانب تحقیق ہوتی ہے در کجی کا تعلق کے طریقہ ہوتی ہے۔

(جس کا تعلق ہی میں تختہ اور طاق و بخار و شب و روز ہے) جب فعل کا فاعل ایسا ہو کہ طاق و مال  
حکوم میں کسی جو بہت فعل کا ملوہ ہو۔ ایسے تو یہ اسناد تحقیق ہوتی ہے جسے ضرورت زندہ و زندہ جہازی ہوگی  
جیسے اپنی الامیر اللہ نہ کہ یہ اسناد جہازی ہے۔ کیونکہ امیر کے شیعہ تعمیر نہیں کیا جیسا کہ دیگر تعمیر شہر کا جب ناچار  
جب جہاز ہے کہ اسناد کجی تحقیق ہوتی ہے اور کجی جہازی اور تعمیر اسناد تحقیق کے اندر بعض انفصال  
و قدر کے ہوتے ہیں۔ پہلی ترمیم ہے کہ ان الفاظ کے تصور میں فاعل کے قصد و اختیار کا تعلق ہو اور دوسری  
وہ ہے جس میں فاعل کے قصد و اختیار کا تعلق نہ ہو۔ اول کی مثال ہے ضرب زندہ، داخل زندہ و اصل زندہ  
کتاب زندہ، حصہ زندہ، ان اشعار کے اندر اگر زندہ کے اندر قصد و ارادہ و اختیار نہ ہو تو کیسے مارا اور کیسے دھنسا  
ہو تا اور غار زندہ کیسے رہا۔ اور ثانی کی مثال جیسے طاق زندہ، اسو و لون زندہ و غیرہ کہ لیا ہوتا اس کا ہوتا  
یہیں زندہ کے اختیار کا کوئی داخل نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل میں نشین ہو گئی ہے تو تب سمجھو۔

شارح فرماتے ہیں کہ حاکم انعام کی اسناد تحقیق ہو اور وہ انعام شہادہ سے تعلق رکھتے ہوں تو ہاں زبان  
کا اسناد تحقیق پر انعام اس بات کو ثابت کہ ان انعام میں بندے کے اختیار کا داخل ہے جس سے معلوم ہوا  
کہ بندہ کے انعام اختیار میں ہے وہ مجبور محض نہیں ہے ورنہ الہی زبان کا یہ اتفاق غلط ثابت ہو گا۔ لہذا غور  
و فکر سے محاورہ ہو کہ خبر یہ کا کیا فائدہ ہے۔

**تنبیہ**۔ آپ سے تمام زندہ اور کتب زندہ میں جو اسناد کو تحقیق کیا ہے وہ درست ہے مگر طاق انعام  
اور اسو و لون میں اسناد تحقیق کیسے ہے بلکہ اس فاعل سے فعل کا جہاد درمیان ہے؟  
اس اعتراض کا جواب مختصہ العالی میں دیا گیا ہے جس کا فاعل ایسا ہوتا ہے کہ جس میں  
ہر تکلف و تاویل سے مناسب نہ کی جاوے گی ہو لہذا ضرب زندہ بعض و درجہ الامیر اللہ بندہ میں یہ صورت  
نہیں ہے بلکہ ان کو مستند یہ بات کہ تکلف و تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

والنصوص المفطیحة تفسیر ذلک لکول، تعالیٰ جزاء بما کانوا یعملون و قولہ تعالیٰ

فمن شاء فلیکفر الخ علی ذلک۔



## ترجمہ

اور نفوسِ غلیبہ اس کی (انسان کے مجبور ہو چکی) نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: جزاء بما كانوا يعملون اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اور اس کے علاوہ

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جبر یہ ہے انسان کو مجبور بعض کما حد تک نفوسِ غلیبہ سے اس کی نفی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فجاء الایمانیہ یہ دلان کے کارناؤں کا جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بندہ کے کچھ افعال اختیار کی ہیں جن پر جبر اور اس کا ترتیب ہو گیا ہے اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اور اس کا دل چاہے ایمان لائے اور نہیں کا دل چاہے کفر کرے اس سے کبھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان یا کفر بندہ کے افعال اختیار ہی ہیں اس لئے ان کے ساتھ حقیقت کا تحقق ہوا۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى واداءته الجبر لانهم قطعاً لا يهتأ ما ان يخلقوا بوجود الفعل فيجب اوجبه منه فيحقق ولا اختيار مع الوجوب والامتناع.

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کی تشہیم کے بعد جبر لازم ہے۔ فقہائے اس لئے کہ یہ دو خوب ظہر و بارہ، یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا، یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممکن ہو جائیگا۔ حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ جبر لازم ہے۔

## تشریح

جبر یہ کی جانتے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا عاص یہ ہے کہ جبکہ اللہ کے علم و ارادہ میں تشہیم ہو گئی ہو تو اس کی کائنات اور جو کچھ اس میں ہے سب کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہے تو بندوں کے افعال کے ساتھ بھی علم و ارادہ الہی کا تعلق ہو گا، اب یہ تعلق دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہو گا، یا تو وجود فعل کے ساتھ ہو گا یا عدم کے ساتھ یعنی یا تو تعلق اس طرح ہو گا کہ یہ کام ہو گا یا اس طرح ہو گا کہ یہ کام نہ ہو گا، اول صورت کو وجود فعل سے اور ثانی کو عدم فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھ کر چلی صورت میں یہ فعل واجب ہو گیا، کیونکہ جب علم الہی میں یوں ہے کہ یہ ہو گا تو اب اس کی غفلت و درزی نہیں ہو سکتی لہذا اس کا ہونا ضروری ہو گیا اور میں کا ہونا ضروری ہوا اس کو واجب کہتے ہیں اور اگر اس کے علم و ارادہ میں یوں ہے کہ یہ کام نہیں ہو گا تو میں اس کی غفلت و درزی نہیں ہو سکتی لہذا یہ کام اب نہ ہو نہیں سکتا اور چونکہ وہ ممکن ہے اور دوسری طرف احمول یہ مقرر ہے کہ قدرت و اختیار ممکن میں کام کرتی ہے واجب اور ممکن میں نہیں یعنی واجب اور ممکن کو ردینا تحت القدرت داخل نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہو گا کہ بندہ مجبور بعض ہو گیا اور میں ہمارا جبر یہ کا مذہب ہے۔

فمنّا یخلفه فیربید ان العبد یفعل ما یرید لیس فی اختیار کمال

**ترجمہ** اور ہم جواب دہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اسکو اپنے اختیار سے کرے گا۔ یہ چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

**تشریح** مادہ اربعہ مذکور کا جواب ہے جس کا ماحول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو جانتا اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے مگر اس سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہو جاتا جس لئے کہ علم و ارادہ کا خلق اس کے ساتھ اسی طریق پر ہے کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اسکو کرے گا یا چھوڑے گا۔

فان قبل فیکون فعله الاختیار و واجباً و مستقلاً و هذا ینافی الاختیار قلت انما مستلزم فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار لا منافاة لهما۔

**ترجمہ** پس اگر سزا میں کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب و مستقل ہو جائیگا اور یہ اختیار کے معانی ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بات غیر مسلم ہے جس لئے کہ اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کو ثابت کرنا ہوا

ہے اختیار کے معانی میں ہے۔

**تشریح** یہ دہی سابق اشکال و جواب ہے اعزاء دعا ہو ہے جس کا ماحول یہ ہے کہ تقریر سابق کے مطابق بندہ کا فعل واجب ہو جائے یا منع اور دونوں کے ساتھ اختیار کا خلق نہیں ہوتا۔

مسکون ہو کہ بندہ کا اختیار ختم ہو گیا اور وہ مجبور محض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا کہ ہم نے آپ کے قول کو تسلیم کرنے سے وجہ مان لیا۔ مگر وجوب اختیار خدا کے ساتھ ساتھ ہے یعنی یہ فرض ضروری ہو گا اور بندہ اپنے ہی اختیار سے اس کو کرے گا اسی کو وجوب و اختیار سے تمیز کیا گیا ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ میرا وجوب اختیار کی نفی نہیں کرتا کہ اختیار کو از خود ہٹا کر ہے اسی کو خارج فرماتے ہیں کہ وجوب بالاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے۔ جس کے معانی میں ہے۔

**ترجمہ** وایضاً مستلزم بافعال الیاری تعالیٰ اور نیز یہ اعتراض باری تعالیٰ کے اشکال کو حل کرتا ہے

**تشریح** یعنی عزوجل اور ارادہ الہی میں طرح بندوں کے افعال کے ساتھ خلق رکھتے ہیں ایسی ہی افعال باری کے ساتھ بھی خلق رکھتے ہیں ایسی اس کے افعال کے ساتھ اس کے علم کا بھی خلق ہے

اور اس کے ارادہ کا بھی۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق اس کے افعال کو بھی وجوب ہوگا۔ حقیقہ یہ کہ باوجود ان اسم و وہ فاعل عز و جہ صلتاً لہما یؤید ان اللہ یزید فی عز و جہ انہما یؤید جہت اب اللہ معصوم ہو کہ علم و ارادہ کا فعل کے ساتھ خلق کر دہی وجوب اختیار کو ثابت کرتا ہے افعال باری میں بھی کرتا۔ درجہ برہان

و جواب اشعار کو ثابت نہیں کیا تو افعال انہما کے اندر بھی وہ جواب اور اشعار کو ثابت نہیں کرے گا بلکہ ثابت نہ کر  
اختیار ہر دستور پر قرار ہے جہرہ کا بندہ کو اس بنا پر مجبور کہ نہ پا بل ثابت ہو گیا۔

فان قبل لا یحبی لکون العبد فاعلاً بالاختیار الا لکونہ موحداً لا فاعلاً بالانقباض والافراد  
وقد سبق ان الله تعالى مستغن عن خلقه وایجادہ و معلوم ان المقدر ویراوا  
لا بد دخل تحت قدرین مستغنیین

## ترجمہ

پس اگر عزرائلی کیا ہوئے کر بندہ کے کہ وہ ظل الاختیار ہو چکے کوئی مہمی نہیں مگر اس قدر  
اشارہ سے اپنے افعال کا سہرا ہو جائے گا کہ انہما میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلق انہما اور  
ایہما و افعال کے مسئلہ میں شائبہ فی مستقل ہے در یہ بات معلوم ہے کہ مقدر و ارادہ دو مستقل قدروں کے  
تحت و ظل نہیں ہوتا۔

## تشریح

جہرہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسے فرقہ میں فی آپ دیکھ بھی عیب میں  
ایک ثابت ہو چکا ہے کہ یہ کتبہ میں کہنا ہذا علی الاشعار ہے جس کے معانی فی یہ ہیں کہ بندہ  
اپنے قصد و ارادہ سے اپنے افعال کی ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ بندہ ان کے  
افعال کا خالق اور موجود القدر ہے اور ان دونوں باتوں میں کھلا جواز نہیں ہے آپ کی دوسری بات کو ان  
تو بندہ سے بھر کیا گیا اور اولیٰ کو اگر انہما جو انہما سے کیا گیا اسے جس میں شاید آپ یوں کہیں گے  
کہ وہ دونوں ہی لے کر کہا ہے تو یہ بھی غلط ہو گا، کیونکہ جب قدر کی قدرت اس کے خلق میں کافی تھی تو قدرت  
قدر کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر بندہ خود ناعی تھا رہے تو قدرت باری کی کیا ضرورت؟ یہ یہ اصول بھی ہو گا  
ہے کہ مقدر و ارادہ دو مستقل قدر ہیں کہ تحت و داخل نہیں ہوتا اور آپ کی بات سے یہاں یہ بھی خالی زائد از ان  
ہے کہ مقدر و ارادہ دو مستقل قدروں کے تحت و داخل ہے یہ یہ تمام محو نہیں بلکہ اعلیٰ تعالیٰ جو انہما سے ثابت  
ہو گیا کر بندہ مجبور محض ہے اور کہنے والا نہیں ہے، اب جاعل عزرائلی نہ ہو گا۔

جہرہ کا اعتراض سہم ہو گیا ہے شروع سے اس کا جواب دیجئے، شروع کا جواب لیا ہو گا، غاصد اس  
کا ہے ان دونوں میں کچھ تعارض نہیں ہے فعل و ارادہ مقدر و عید بطریق تشریح ہے اور مقدر و ارادہ بطریق  
تأثیر ہے جو کہیں عربی میں ہوں کہہ رہا ہوں یعنی الله جہرہ والست انہما طرفہ تہذیبی فلسفہ مآ  
قبل و شاعر کا جواب کہئے

فان لا سلام فی قوتہ فی الکلام و متانہ الا انہما اذیت بالہو ان من الخلق

هو الله تعالى وبالفرض وان القدرة العبدية ارادة، مدخلا في بعض الافعال بحركة البشر دون البعض بحركة الارادة اشراعتنا في التصديق على هذا المصديق المثلث قول بان الله خالق العبد كاسب

## ترجمہ

بر کھیں گے اس کام کی توت و توجہ کی میں کوئی کام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ خالق مرتب الہ تعالیٰ ہے اور بالبدلت یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی توت و ارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جسے تجزیہ کی ذلت و کم جہل میں جیسے غصہ کی حرکت تو ہم ممان ہوئے اس نتیجے پہنچے ہیں کہ اس بات کے دلیل ہو نہیں سکتی جان کہ خالق اور بندہ کا سب سے

## تشریح

اشارہ فرماتے ہیں کہ اس پر یہ تمنا رہے کہ اس میں بہت مضبوط ہے و اس میں سببیت کا شکار نہ ہو کہ اس کے ساتھ ایک بات سمجھ لیں کہ اس سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق مرتب الہ ہے بندہ نہیں ہے اور بہت عقل سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ خالق اختیار یہ میں بندہ کا قدرت اور اس سے مادہ کا بھی دخل ہے لہذا سبب سے ملنے ہو رہی تھی و اس میں یہ کہنا کہ خالق تعالیٰ خالق ہے و بندہ کاسب ہے اس قدر سے مذکورہ امور اسی قسم ہو گیا کہ خلق وہ تاثیر ہے اور سبب ترجیح ہے و تفسیر انصاف میں عرض کرو گے کہ نیز تفسیر حیم والہ و فی فی بدیہی انصاف کے عرض کا جواب ہو گیا مگر شارع کو ابھی اہمیت ان نہیں ہوا اس لئے اس جواب کی مزید تالیف آپ کے سامنے پیش فرما رہے ہیں کہ میں

و تحقیق ان صوفی العبد قدرته و ارادته و انفعاله و ايجاد الله تعالى الفعل عقوب ذلك خلاق و المعن و ان الواحد داخل تحت قدرته و ان لکن یجوز عن نفسه و انفعاله و ان الله تعالى الخیر و مقدر و ان العبد یجوز ان کسب و هذا التفسیر من النوعی ضروری و ان قدرته علی انشاء من ذلك و انفعاله و انفعاله عن تحقیق کون فعل العبد یحقق الی و ايجادا مع العبد فی قدرته و الاختیار

## ترجمہ

اور تحقیق اسکی یہ کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل کی جانب صحت کہ اسکی ارادہ کے بعد تالیف ان کا اس فعل کا ایجاد کر دینا ممکن ہے اور مقدر و ارادہ قدر توان کے تحت داخل ہے لیکن وہ تحت جہتوں کے اعتبار سے اس فعل مقدر شدہ ہے جو کی جہت سے و بندہ کا مقدر ہے کہ سب کی جہت سے و درمیان میں یہ مقدار یعنی یہ اگرچہ تمام قادر نہیں جیسا اس سے زیادہ و اس جہات کی تحقیق میں بظاہر کرنے دینی ہے اس میں کہ جو نیکی تحقیق کو ان کی حق اور اسکی نیجارت اور جہت کے

کہ اس میں بندہ کی قدرت کا غیب اور ہو۔

## تشریح

جواب سے شارح جواب کی طرف توجہ فرماتے ہیں کہ اللہ کو خالق اور بندہ کے کاسب ہونے کی تحقیق کہ بندہ کلاہی قدرت و ارادہ کو فعل پر بہت شکرناکب کہتا ہے اور اس کے بعد نیز تاخر زبانی کے لکھنا غرض الٰہی کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کر دیتا ہے اور اس کو کا نام خلق ہے لہذا مقدر العبد الہ (بندہ کا فعل) وہ قدرت و قوت کے تحت و انھن تو ہوا مگر دواں قدرتیں ایک دوسرے کی نہیں بلکہ جہت خلق اور جہت کاسب کا فرق ہے۔ باقاعدہ دیگر ترجیح و تاثیر کا فرق ہے لہذا فظن ان مشرطہ کو جو ہے متاخص نہیں پایا گیا۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں: و ہذا قدر من الحسن ضروری، یعنی ہم نے جو اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہتے اس ایجاد و تعین سے بچے چلے اور مکتوب منی کو ثابت کرنے کیلئے اس کا فائل ہو جانا ایک امر یقینی ہے ورنہ یا تو بندہ کی قدرت و اختیار کو چل مان کر اس کو مجبور محض ماننا ہوگا جس سے اجمال شریعت لازم آئے گا اور قدرت باری اور خلق باری کی اگر نفی کر کے بندہ کو خالق افعالی کہا جائے تو نصوص فقہیہ کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ کی صفات خالقیت میں شرک لازم آتا ہے۔

شارح کا مذکورہ جواب بہت مضبوط طور پر محسوس ہے مگر اپنی عادت کے تحت پھر بھی فرماتے ہیں کہ جواب تو ہم نے دیا مگر مذکورہ تفصیل و تفسیر سے بڑھ کر اور زیادہ اس مسئلہ کو مستحق کراہا ہے جس کی بات نہیں یعنی یہ واقعی عجیب بیانات ہیں کہ بندہ کے قصور و اختیار کے دخل کے ساتھ ساتھ بندہ کے نفس کا خالق ہونے والی یہ شکیبہ کہ بعض مہذبین نے کہ ہے کہ اس کی تحقیق کمال انکشاف کے ساتھ اگرچہ یہاں متکلف نہیں مگر قیامت کے دن اس کا انکشاف ہوگا جیسے رویت باری کے مسئلہ میں کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

و کفایت اللہ ربنا و لا یلہ الا اللہ و لا یستعین بخلقہ

و کلہم فی القریٰ بینہا عیلات مثل ان الکسب واقع بالآدم و الخلق لا یأتیہ و الکسب مقدر و لا یقع فیہل قدرہ و الخلق لا یقع فیہل قدرہ و الکسب لا یصم انفراد الفاعل و بہ و الخلق یصم۔

## ترجمہ

اور ان کیلئے (رکھیں کیلئے) ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق کو دیکھنے کے سلسلے میں مختلف عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آدم کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آدم کے اور کسب الہ مقدر ہے جو کسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق تو قدرت کے محل میں نہیں ہے۔ کسب صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ فاعل کا انفرادہ و خلق (کے اندر) صحیح ہے۔ فاعل کا انفرادہ (یہاں سے شارح غیہ لڑ کسب اور خلق کے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں جو بعض

## تشریح

فکلمین سے منقول ہے، حاجب نہیں فرماتے ہیں کہ شائع کا انداز گفت گ یہ تیار ہے کہ یہ تفصیل اشکال سابق کو درگزر نہیں ہے۔ کافی نہیں ہے۔ عاشر رمضان آنندی میں دلہر کے تحت لکھا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ یوں تفریق کی جاتی ہے کہ فعل واحد یا بار کی جہت سے مقدور اللہ ہے، کسب کی جہت سے مقدور العبد ہے تو شارح نے دوہم فی الفرقہ الہ سے اس کا جواب دیا ہے۔ شائع نے یہاں عبارتیں نقل فرمائی ہیں اس سے پہلے ایک فرق چھوڑ کر کہے ہیں۔ خلق نام ہے ایسا فعل کا اور کسب نام ہے انصاف کا یہی وجہ ہے کہ خدا جس فعل کا خلق کرتا ہے اس سے منفعت نہیں ہوتا اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو وہ اس سے منفعت ہوتا ہے۔ لہذا خدا کو ماریق، زانی، اسود اور اجنبی وغیرہ کہنا جائز نہیں ہے اور بندہ مصلیٰ، عوسن و کافر اور سارق و زانی کہلا کر ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شائع کا ذکر ضرور یہ مسئلہ فرق بلا نظر فرماتے ! جو کہ کسی اللہ ظاہری اور باطنی سے واقع ہو وہ گنہگار اور جو غیر اللہ کے ہو وہ خلق ہے۔ لہذا بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے یا تو اعضا ظاہری سے کرے گا، یعنی رکھنے کا یا پھر گناہ کرے گا اور سوچے گا یا اعضا باطنی سے کرے گا، جیسے سوچنا، سمجھنا، ایمان لانا وغیرہ تو یہ افعال بندہ کے لئے آدے کے محتاج ہیں اس لئے کسب ہیں اور اثر فی خلق کسی آدے کا محتاج نہیں سب آلات اس کے محتاج ہیں اس لئے جب وہ کسی فعل کی ایجاد کرے سب غیر آلات کے کرتا ہے اس لئے اس کا فعل کسب ہے یہ مسئلہ فرق ہے جو شارح نے بیان کیلئے۔ دوسرے فرق کو سمجھنے سے پہلے ہمارا ذکر کیا ہوا فرق ذہن نشین رکھئے اور دیکھئے بندہ جب فعل کرتا ہے تو اس کا بدن اس سے اور اس کی ذلت اس سے منفعت ہوتی ہے، اس لئے حرکت کا کسب کیا تو اس کو قائم اور قاعد کہلایا، اور فعل سے غریب کا خلق کیا تو اسکو خدا رب نہیں کہا گیا اور قیام و غور کے خلق کو جسے قائم اور قاعد نہیں کہا گیا، تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کھڑا ہوا تو اس کی جانب سے قیام کا کسب ہوا اور اثر فی خلق سے قیام کا خلق ہوا اگر قیام خود کے ساتھ قائم ہے اور غریب کی ذات منفعت قیام سے منفعت ہوگی ذلت خالق و قیام سے منفعت ہوگی اور نہ اس کی ذات کے ساتھ منفعت قیام قائم ہوگی، بالفاظ دیگر منظر کسب ذات کا سب ہے اور منظر خلق ذات خالق نہیں بلکہ خلق ہی منظر خلق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شارح کی عبارت دیکھئے !

ذالکبت مفید و مرقوم فی محل قد ثابت۔ یعنی کسب ایسا مقدور ہے جس کا عمل و غور و قاعد کا کسب ہو کیونکہ ذات کا سب ہی کا سب کی قدرت کا عمل ہے، کیونکہ کسب ہی اس کسب سے منفعت ہوتا ہے والخلق صفت و لا فی محل قد ثابت۔ الا اور خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت کے عمل میں نہ ہو کیونکہ اس کا عمل غور ذات اور کافر ہے۔ چونکہ مقصد کبھی اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے لہذا یہاں بھی کسب اور خلق کو جو دونوں مقصد ہیں اسم مفعول کے معنی میں لینے کی گنجائش

ہے جب مطلب ہو گا کہ سب اور مخلوق کے درمیان یہ فرق ہے کہ کس سب کا محل ظهور ذات کا سب ہے اور مخلوق کا محل ظهور ذات ناورد نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے۔

اس فرق کو صحت الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہے القساہ مقدور اور اس کی تخیل اور مقدور سے متاثر ہونا اور غیر کے اثر سے متغیبل ہونا اور ایک ہے غیر کو متاثر کر دینا اور غیر کو متاثر کر دینا۔

اول صورت کو کسب اور ثانی کو خلق کہتے ہیں۔ شاید اب دوسرا فرق واضح ہو گیا ہو گا کیونکہ یہ فرق کچھ عجیب سی عبارات فکر میں آ گیا ہے اس لئے کچھ بڑے کام لیا گیا ہے۔

شارح کا بیان فرمودہ فیما فرقی یہ ہے کہ کسب میں کاسب غیر خلق اور ارادۃ الہی کے اس کام کو افعال نہیں دے سکتا اور خداوند قدوس اپنے افعال میں خود مختار ہے جن کے معرین ظهور میں لائیکے لئے اس کی مشیت کافی ہے بندہ کا کوئی دخل اس میں نہیں ہے خلق و کسب کے درمیان بیان فرمودہ میمون فرق تمام ہو گیا ہے۔

فان قيل فقد اقبلتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشبهة فلما انشركتم ان يجمع  
انسان على شئ ويتفرع كل منهما بما هو له دون الآخر كشر كاع القربة والمحلة والجماع  
اذا جعل العبد خالقاً لا فعلاً والضايف خالقاً لساائر الاعراض والاحكام بخلاف ما  
اذا اضيف امر الى شئ بلين يجهتين مختلفتين في الارض كون ملكاً لله تعالى يجهته  
ثبوت النعم وفعل العبد ونسب الى الله تعالى يجهته الخلق والى العبد يجهته الكسب۔

### ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلیوں کو منسوب کیا ہے اسکو خود ثابت کر دیا یعنی شرک  
کا اثبات تو ہم کہیں گے کہ شرک یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شئی پر جمع ہو جائیں اور منفرد

ہو جائیں ہر ایک ان دونوں میں سے اس حصہ کے ساتھ جو اس کے لئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قرعہ اور  
چلہ کے شرکاء ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور خالق کو تمام اعراض  
واجہام کا بھگت اس صورت کے جبکہ ایک شئی کی انصاف دو قلفت جتنوں کے سبب دو چیزوں کی جانب  
کروی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونے کے اعتبار سے بندوں  
کی اور جیسے بندہ کا اصل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا گیا کہ ہے اور کسب کے اعتبار سے بنو بکر

### تشریح

تجربہ کی جانب سے ہر ایک اعراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اسکو  
خدا کے ساتھ شرک کر دیا کیونکہ بندہ کا اصل آپ کے قول کے مطابق خدا اور بندہ دونوں

کا عقد در ہے اور یہ شرک ہے ایسی ہی الجھن سے بچنے کیلئے معتزلے نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تھا مگر  
آپ نے انکی نزدیکی اور یہ کہہ دیا کہ یہ شرک ہے اسلئے کہ یہ خداوند قدوس کی صفت غایت میں انصاف

شرکت ہے لیکن جو نہ مانے شہر کو یہ تھا کہ کسی زمین آب ٹور گئے ہیں۔ شعہ  
 ہوت چھپے بھی نہیں سنا سنا آئے بھی نہیں خوب پردہ ہے کہ جہن سے گئے شیخ میں  
 شہر بن نے خوب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جناب میں اپنے شرکت کی حقیقت جو لے اور پھر اور میں اپنے  
 شرکت کی حقیقت یہ ہے کہ دو فرادہ میں واحد پر اس طرح یعنی جو کہ اس میں سے ہر ایک اپنے عقد دیگر  
 جدا ہو جائے جیسے اگر کسی بیٹی میں دو زیندار ہوں تو ان کا یہی حال ہوگا کہ اس نے اپنا عقد لیا اور اس  
 نے اپنا لیا اور شہر کا محمد میں بھی میں مان ہوتا ہے اور شہر کو جو شہر میں یہ کیفیت نہیں ہے یہاں شہر و  
 پر اجناس ہے ہی نہیں۔ ترجمہ اور ان کا کہ شہر بھی نہیں نہیں رہتا ہے نیز اثبات شرکت اپنے ہر گاہ کہ  
 بندہ کو اپنے افعال کا خلق اور خداوند قدوس کو حق نام۔ مداخل اور اس کے کا خلق مانا ہے جیسا کہ شہر کا کہ شہر  
 ہے۔ درویش کو وہ خلق جنہوں کے اعتبار سے شہر واحد کی اختلاف و تفریق نہ کی جانب کر دی جائے تو اس کا نام  
 اثبات شرکت نہیں ہے جیسے زمین اللہ کی بھی ملک ہے درندہ کی بھی مگر بہتوں کے نزدیک ہے۔ شہر کی ملک  
 اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کا خلق ہے۔ اور بندہ کی ملکیت اس اعتبار سے کہ بندہ کو حق صرف حاصل  
 ہے۔ یہ ہر ساری تفریق زمین نہیں ہو گئی تو حق تو ہو گیا ہوگا کہ بندہ میں وہ جدا اور اس میں نہ ہو ہے  
 تو اس کی قدرت کو کہتے تفریق کیا گیا۔ اور شہر کی قدرت کا ذکر مطلق ہے۔

عقد حصہ کو نام ہے کہ شہر کی اختلاف و فرادہ کی جانب سلام شہر نہیں کہ جو کہ ہم پر اقرار اس کا حق  
 حاصل ہو۔

فان قيل كيف كان نسب النبي قبيلاً معتمداً موجباً للاستحقاق الذم بخلاف خلفاء  
 قلنا لا بد قد ثبت ان الخلق جميعاً لا يخلق شيئاً الا اولاً عاقبة حكمية وانما يخلق خلقاً  
 فيزمننا باذنا مستقبحة من الافعال قد يكون له فيها كبر ومهابة كما في خلق الاجسام  
 الغريبة والقوى المولدة بخلاف الناس فانهم قد يفعل الحس وقد يفعل القبيح  
 فيجعلوا نسباً للقبيلة مع واردة النهم منه فبذلك سبباً موجباً للاستحقاق الذم والعقاب

## ترجمہ

ہیں اگر غرض کی بات کہ نسب فیج توجہ و جرات استحقاق مذمت کا باعث کیسے ہوگا خلافت  
 خلق فیج کے تو ہم جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے نہ ان کے ضمیر ہے جو  
 کسی چیز کو پیدا کرے گا مگر اس کا پیدا نہیں ہوگا اگر ہم اس کے وہی خلق نہ ہو سکیں تو ہم نے اس  
 بات کا بغیر کر لیا کہ میں افعال کو ہم فیج یعنی میں ان کے اندر کہ وہ ملک میں ہو گیا ان جیسا  
 نسبت کے بعد کہ میں جو مفضل بنی خلیف و بنے دوسرے ہیں بخلاف کاسب کے میں نے کہ وہ کبھی اچھا  
 کام کرتا ہے اور کبھی برا کرتا ہے۔ تو ہم نے اس کے زانی کے کاسب کو میں کام کی مامت کے وہ بہت



کے باوجود منہج جہالت استغنائی مذمت و سزا کا باعث قرار دیا ہے۔

## تشریح

یہاں متر الکیرٹن سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ غافل اور بندہ کا مستہم اور فعل بعد دلائل کی قدرتوں کے تحت داخل ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلق قیوم کو حسن اور کسب منہج کو بیخ کہا گیا ہے؟

**جواب**۔ دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم جو کام کرے گا اس میں بہتری اور خوبی ہوگی، اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کو وجہ سے اس حسن کا ادراک نہ کر سکیں جیسے اجسام خبیثہ جو مصیبت دہنا اور تکلیف دینے والے ہیں ان کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسے چھوٹی راگ گردہ اور مثلث کی چھڑی کو نکال دیتی ہے اور بعض امراض کے اندر زیر کام دیتا ہے۔ کتب طب میں اس کی تفصیل ہے اور بندہ کے اندر ایسی حکمت و دانائی ہے لہذا ہم نے یقین کر لیا کہ خداوند عالم جو کسے گا وہ مستحسن ہی میں ہوگا اور بندہ اگر اچھا کام کرے گا تو اس کو حسن اور برا کام کرے گا تو اس کو قبیح کہا جائیگا اور اس کے اوپر وہ مستحق مذمت اور سزا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے منع فرمان دینے سے بندہ بھی بندہ کا اس کام کو کرنا از تکاب جہالت کی بدائع دلیل ہے۔

**سوال**۔ حکیم کے کیا معنی ہیں؟ **جواب**۔ اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں ایسی ذلت جس کا علم قدیم متقدم کے ساتھ ایسی مطابقت رکھے کہ جس میں کسی غماز اور پوسشنگ اور شبہ نیز زوال کا احتمال نہ ہو۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَيُّ مَنْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالسَّوَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْاُخْرِ  
فِي الْاُخْرِ وَالْحَسَنُ مَنْ لَيْسَ بِاَلَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالْذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمَلَ الْعِبَادُ بِرِضَاؤِ اللَّهِ تَعَالَى  
اَيُّ رَادِّهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ

## ترجمہ

اور حسن ان میں سے جسکی مذکور کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن ہے) جو دنیا میں تقریباً کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو بدست اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے ساتھ ہیں عیسائی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ جب بائبل میں یہ بتایا کہ بندہ کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں، تو کچھ قبیح ہوتے ہیں تو اب یہ سوال پیدا ہوا کہ حسن کس کو کہیں اور قبیح کس کو کہیں۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ جن افعال کے ساتھ اللہ کی رضامندی ہو جائے وہ حسن

ہیں۔ در تہجیح میں۔ مصنفؒ کے کلام کا حاصل تو چوں کہ گیا۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فعل حسن کی کیا تعریف ہے؟ تو جواب دیا کہ فعل حسن وہ ہے جس کے کرنے پر دنیا میں اس کی تعریف ہو اور آخرت میں اس پر ثواب ملے جیسے ایمان غار و غیرہ کا یہی حال ہے۔ اور زیادہ واضح تفسیر حسن کی یہ ہوئی کہ حسن وہ ہے جو مامور بہ ہو اور تہجیح وہ ہے جو پہنچی عند ہو۔ اس وقت مبارک اللہ روزوں کے درمیان ایک واسطہ ہو رہا ہے۔ اور اگر تفسیر یوں کی جائے کہ تہجیح وہ ہے جس سے منع کر دیا گیا ہو، اور حسن وہ ہے جو پہنچی عند ہو تو اب واسطہ کا مستند ختم ہو جائیگا اور مبارک حسن کے تحت داخل ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ حسن کی مذکورہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مبارک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس پر اگر جبر آخرت میں عقاب تو نہیں ہو گا لیکن وہ دنیا میں درج کا متعلق نہیں ہوتا۔ ردی کھائے کی وجہ سے ظاہر ہے کسی کی تعریف نہیں کی جاتی، ایسے ہی وہ تعریف یہ ہے کہ حسن وہ ہے جو خدمت اور سزا کا سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مبارک پر آخرت میں سزا نہیں اور دنیا میں اس کا استیصال خدمت کا سبب بنتا ہے۔ شارح نے رد ہارانی کے بعد کہا کہ حسن غیر اعراضی یعنی اس فعل کے ساتھ شریک ارادہ کے تعلق کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراض نہیں نہ ہو اور ہندہ اس کے کہ کسی وجہ سے مجرم نہ ہو۔

والفقیہ منہاً وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس بوضاۃ  
لہا علیہ من الاعتراض قل الله تعالى ولا یرضی لعبادہ الکفر۔

**ترجمہ** اور ان عقاب عباد میں سے تہجیح، اور تہجیح وہ ہے جو دنیا میں ذمت کا اور آخرت میں عقاب کا متعلق ہو، اللہ کی رضامندی سے نہیں ہے کیونکہ اس پر اعتراض ہے، ارشاد باری ہے **ولا یرضی لعبادہ الکفر** :

**تشریح** یہاں سے فعل تہجیح کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی رضامندی سے نہیں ہوتا جنی حسن کے ساتھ رضا کا فعل ہے تہجیح کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر شارح نے تہجیح کی تعریف کی جو دنیا میں ذمت اور آخرت میں سزا کا سبب ہو ہماری ذکر کردہ پہلی تعریف ان میں سے نہیں تھی چاہئے۔  
**سوال**۔ فعل تہجیح پر عدم رضا کی دلیل ہے؟ **جواب**۔ ارشاد باری ہے **ولا یرضی لعبادہ الکفر** یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صبر کر کے پسند نہیں کرتا، نیز اس پر ارادہ کے ساتھ ساتھ اعتراض الہی ہر جہ سے

یعنی ان الارادۃ والمشیئۃ والتقدیر متعلقاً لکل والنرضاء والتمحبة والا کما مر فی تعلق  
الابا لحسن دون القبیح

## ترجمہ

یعنی زاد و پیشیت اور تہذیب کے ساتھ متعلق ہے اور رضاء اور محبت اور مرحمت حسن کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ تعجب کے ساتھ۔

## تشریح

ما قبل میں جوابات اہل اجماع بھی شارح اس کی تفسیر و نہایت لڑائے ہیں کہ لفظ زاد اور اولیٰ کی مشیت اور اس کی تفسیر ہر قسم کے فعل کے ساتھ متعلق رکھنی ہیں خواہ اس میں بوجہ اور اند کی رضاء اور محبت اور حکم لفظ فعل حسن سے وابستہ نہیں رکھے ہیں تعجب کے ساتھ نہیں۔

سوال :- ہرے کیا مراد ہے؟ جواب :- ہر تکلفی مراد ہے وہ امر جو کوئی ہر قسم کے فعل کے ساتھ متعلق

رہتا ہے۔ سوال :- رضاء کے کیا معنی ہیں؟ جواب :- انشاء بخالد نفسانیہ تعجب حصول ملا یہ۔

سوال :- اللہ کی شان میں تہذیب و معنی بڑا مناسب ہے؟ جواب :- ہاں کی جی ہاں اور ابی عدم غرض فقیر دینا ہی میں رحمت کے تحت میں یہ گفت کو جلی ہے۔

سوال :- اللہ کا بندہ درجہ محبت رکھتا کیسے ہے؟ جواب :- میں بھی جہد کی جی ہاں میں بھی۔ یا میں اور وہ ہدایت اور تلقین ہدایت اور آخرت میں میں تو اب اور بندہ کی اللہ سے محبت یہ ہے کہ اس کی طاعت کریں اور مصلحت سے بچیں۔

### بسم اللہ الرحمن الرحیم

مہربان، قبل میں واضح ہو چکا ہے کہ انسان زاد و تہذیب ہے اور مذہب جو محض جہاد کا تعارف اللہ تعالیٰ والا یا تعالیٰ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور تعجب محب اوسع اور اعظم محب العالمہ کیمانی لیا یہ بھی اسی تھا۔ تہذیب کو بندہ کے لئے قدرت کا ہونا لازمہ جی ہے جسکی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا تکلف ہونے کے بغیر اس قدرت کو بھی قدرت سے اور کبھی استطاعت سے اور کبھی قوت سے مجبور کیا جاوے یہ قدرت و تہذیب ایک ممکن استطاعت اور دوسرے وہ استطاعت جو مجبورہ استطاعت کہلاتا ہے جی قوت و اسباب اور اس کے وجود کی صورت و کیفیت۔ وہ جی استطاعت کی تہذیبانی و تکلیف ہے اور جی استطاعت سے مراد وہ قوت ہے جو اسباب قدرت میں اس قوت پر اتنی ہے کہ بندہ کسی فعل کا رد کرے نہ اور شاید اسوہ جی استطاعت اس لئے کہ کیا اس کے بغیر فعل کا جبر نہیں ہو سکتا۔

پھر دوسرے مسئلہ قابل توجہ ہے کہ قدرت اور تہذیب کی فرق ہے۔ قوت وہ ہے جو شئی کو ماضی و مستقبل کا تعلق کے تعلق کے مستعمل کا ممکن تہذیب ہے اور تہذیب کے تعلق کے بعد ضرورت کا تعلق تہذیبی تہذیب ہے جب اس طرح کچھ گاتوں تہذیب ہو گا اس سے مختلف تہذیب ہو گا۔ اور تہذیب کے بغیر گریہ ماضی و مستقبل

مگر وہ اس کے بعد غلظت پر حاضر ہوتی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ آپ مولانا کو کچھ کر دینا کریں اور جب وہ چلے جائیں تو کائنات اٹھ کر پھر سو جائیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: اعلم ان المتعلق ما شئنا انما ان يكون ذا اجزاء فیهما شئہ فیسقط لکشفہ کالزکوۃ فی الصلوۃ او خارجا عنہ فاما ان یؤثر فیہ کغیر الشک و النکاح للحبس عندہ او لا یؤثر فاما ان یكون مؤصلا الیہ فی الجملة کالوقت فیسقط متکافؤا لا یؤصل الیہ فاما ان یتوقف التعلق علیہ کالوضو و المصنوع فیسقط متکافؤا ولا یتوقف فیسقط علیا منہ کما یستقلہ البرہندی (رد المحتار ج ۲ ص ۲۱۱)۔

اس عبارت سے رکن اور علت اور سبب اور اثر اور علامت کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔ اس کے بعد فیضی اس مسئلہ شارح نے یہاں پہچرا ہے کہ الہی جانب آیتوں اندر رت عینی اسطاعت عین حقیقی فعل کیسے شرابہ باطل ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ صاحب بقعہ کے کام ہے اس کا علت ہونا آیت ہونا ہے اور جو دوسرے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر قرار کیا جائے تو محکم ہو تا ہے کہ اسکو علت کہنا ہی نہ سب ہو گا کیونکہ فعل اس کی تاثیر کا مظہر ہے اور اصل میں یہ بات گذر چکا ہے کہ خلق کو شرابہ اور کسب شروع ہے اور اگر اس کو شرط قرار دیا جائے تو قدرت حقیقی کو شرط قرار دیا صحیح ہوتا ہے جو خلاف حقیقی ہے۔ یہ وہ گفتگو ہے جسکو شارح نے یہاں پہچرا ہے مگر فوراً کرنے سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ شارح اور وہ کہہ رہا ہے۔ مسئلہ کہ انھو علین نے اسطاعت کی قسم نالی یعنی موت اسباب و آلات کو جو اس کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ نفس وجوب کیلئے غلط۔ اسی اسطاعت کو یہاں جو کر رہا ہے کیا عار ہے کہ جو دوسرے اسکو اور نفس کیلئے شراف قرار دیا ہے حالانکہ جو دوسرا شعر سے یہ بات کہیں منقول نہیں دیکھی گئی کہ انھوں نے اسطاعت حقیقی کو ادار فعل کے لئے شرط قرار دیا ہو۔ اور اگر علم بالظہار

جو علی بحث جس کو یہاں اسکا معنی بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اسطاعت عین حقیقی فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا نفس سے پہلے اس میں معنی کہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور معتزلی کہتے ہیں کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے پھر اشاعرہ کہتے ہیں کہ معتزلی پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بات تو ظاہر ہے کہ اسطاعت عرض ہے جو ہر شئیہ ہے اور عرض کی بقا و در زمانوں میں درست نہیں ہے (کہاں) تو اسطاعت کو اگر فعل سے پہلے مانا جائے تو جو کہ وہ عرض ہے اگر آنا فاعلا تم ہو جائے گی اور جب وہ ختم ہوگئی تو اب فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا محال ہے کہ یہ حال ہے کہ فعل بعد کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا اس لئے ضروری ہو کہ بول کہا جائے کہ اسطاعت نفس کے متوازن ہوتی ہے اعلیٰ سے متوازن نہیں ہوتی۔ معتزلی کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ بطریق متعدد امثال عرض کا لفظ اس کے لئے وہ ایک بھی ممکن ہے لہذا ہم یوں ہی کہیں گے کہ بطریق متعدد امثال اسطاعت باقی ہے، لہذا جب اس کے اور بقا ہے تو قدرت فعل بغیر قدرت کے نہ ہوا۔ لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ بغیر قدرت کے وقوع فعل اسوقت لازم آتا ہے جبکہ قدرت ساتھ ہوگی

آپ حضرات وقوع فعل کے فائل ہوں کیونکہ وہ اپنے مرض ہوئی کی وجہ سے ختم ہوئی تو وقوع فعل میں کیونکر ہو سکتا ہوئی، اور اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بطریق مجدد اشغال میں قدرت کا بقا ہے اس کی وجہ سے فعل امر میں ظہور میں آیا ہے پھر آپ نے ہماری بات کو تسلیم کر لیا کہ استطاعت فعل کے معانی ہوتی ہے یہی ہمارا مدعا یعنی ہے جو آپ نے مان لیا ہے۔

اللہ کے استدلال کا جواب دیکر شارح یہاں سے ہٹ کر ایک بات کہنے میں لگا اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ قدرت آپ کی حدوت میں عورت نہ ہوگی بلکہ بطریق مجدد اشغال جب اس کا بقا ہوگا تو یہی اشغال سابقہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں تو آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس پر آپ کو دلائل قائم کر سکیں ضرورت ہے جب یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب قدرت کا ذکر فرمائیں !

والاستطاعت مع الفعل خلافاً للتعزلة، وهو حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل  
اشارة الى ما ذكره صاحب التبيين من انها شرط في خلق الله تعالى في الحيوان يفعل به  
الافعال الاختيارية، وهو حجة للفعل والجمهورية شرط لاداء الفعل لأجله۔

**ترجمہ** اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے مترادف اس میں اختلاف ہے، اور یہ پسند وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس پر کیونکہ جو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت ایسا عرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے وہ افعال اختیار کر کے کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لئے علت ہے اور جو اس بات پر جس کو یہ ادا کے لئے شرط ہے ملت نہیں ہے۔

**تشریح** تفصیلی بیان تو قبیلہ میں گذر چکا ہے، یہاں عبارت میں حقیقۃ القدرة میں حقیقت ذات و عین کے معنی میں ہے معنی ہے جس کے لئے لفظ حقیقت کا اضافہ کر دیا ہے کہ کبھی یہاں یہ وجہ ہو جائے کہ استطاعت بھی آلات و اسباب کی سائنسی ہے کیونکہ اس استطاعت کے مقدم علی الفعل ہو سکتا ہے تو اجماع ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقۃ منصوب ہو حال یہ مفعول مطلق ہوئی کی وجہ سے اور قدرت بھی کی خبر ہوئی کی وجہ سے مروج ہو تو اب مطلب یہ ہو گا کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں، قدرت حقیقہ اور قدرت مجازی یعنی آلات کی سائنسی انہیں کہتے ہیں۔ یہ وہو عبثاً تک صاحب تبصرہ کی عبارت ہے۔ اشارہ کے شارح نے فرماتے ہیں کہ حقیقت سے یہاں الفعل کہا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ باری یہاں برائے علت ہے اور یہی صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ یہ علت ہے، فی علت و شرط ہونیکے متعلق گفتگو، افس میں متدبر کی ہے۔

والاجملۃ هو صفة يخلقها الله تعالى عند قصد التآب الفعل بعد سلامة الاسباب

وَالْأَلَا لَافَ فَإِنَّ قَصْدَ فَعْلٍ الْخَيْرِ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْرَةَ فَعْلِ الْخَيْرِ فَيَصْقُ الْمَدَمُ وَالْثَوَابُ  
وَإِنْ قَصْدَ فَعْلٍ الشَّرِّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْرَةَ فَعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمَضْمُونُ لِقَدْرَةِ فَعْلِ الْخَيْرِ  
فَيَصْقُ الْمَذْمُومُ وَالْعِقَابُ وَلِهَذَا أَقَامَ الْكَافِرُونَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ.

## ترجمہ

اور ماضی کلام استقامت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جن کا حق فرماتے ہیں فہم کے کتاب کے ارادہ  
کے وقت اسباب و آلات کی مسامحتی کے بعد ارادہ خیر کے کام کا ارادہ کرتے ہیں نہ شر تو ان کے کام  
کی قدرت کا حق فرمادیتا ہے اور بندہ مستحق مراد و ثواب ہو تا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو  
اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت کا حق فرمادیتا ہے اور بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اور وہ شر  
مذمت و سزا پر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافرین کی اس طرح مذمت کی گئی کہ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ یہ کہہ سکتے  
کی ذات نہیں رہتے۔

## تشریح

یعنی بندہ ہرے کام کا ارادہ کرے قدرت مہیبہ وہاں بھی آئیگی اور اچھے کام کا ارادہ کرنے وہاں  
بھی آئیگی مگر ہرے کام جو جو ہے مجرم بندہ وہی ہوگا جو کچھ اس کا فعل کسب ہے اور خدا کا  
فعل خلق ہے جو کچھ حق کے کہنے کا ارادہ بطریق قبول نہیں کرتے تھے اس لئے اسے شرعاً کا خلق بھی نہ  
ہوا اور ان کے القات کے چھوٹنے کی وجہ سے وہ کسب مستحق مذمت بنے۔

تمہید ۱۔ آیت۔ اس طرح ہے مَا كُنْتُمْ أَتَى يَسْمَعُونَ السَّمْعَ وَمَا كُنْتُمْ تَسْمَعُونَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْمَعُونَ  
لَا تَنْفَعُ تَرْكُهُ تَعْلَمُ أَوْ لَا تَعْلَمُ تَعْلَمُ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْمَعُونَ السَّمْعَ وَمَا كُنْتُمْ تَسْمَعُونَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْمَعُونَ  
کی نشانہوں کو دیکھتے تھے جنہیں دیکھ کر تمہیں تھا کہ راہ ہدایت پائیں۔

وَأَنَّ كُنْتَ لَا اسْتَطَاعَةَ عَرْضًا وَجِبَ أَنْ تَكُونَ مَقَارَضًا مُتَقَعًا بِالْزَمَانِ لَا سَبِيحًا عَلَيْهِ  
وَالْأَلَا لَافَ فَوُجَّعَ الْفَعْلُ بِلا اسْتَطَاعَةٍ وَقَدْ رَأَى عَلَيْهِ لَمَامًا مِنْ أَمْتِاقٍ يَقُولُ: لَا عَرَضَ.

## ترجمہ

اور جبکہ اسقامت عرض ہے تو اس کے اسقامت بالزمان فعل کے بعد دن ہو اس سے  
مقدم نہ ہو ورنہ فعل پر استقامت و قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم ہوگا جو اس فعل  
کے جو گزشتہ عملی ہے یعنی بقا عرضی کا متبع ہونا۔

فَإِنَّ قَبْلَ لَوْ سَمِعُوا سَمِعُوا بَعْدَ لَوْ عَرَضَ فَلَا تَرَاغِبُ فِي امْكَانِ تَجِدُوا الْأَمْتَالِ  
غَيْبُ الزَّمَانِ فَعَرَضَ امِنْ يَلْزَمُ وَقَوْعُ الْفَعْلِ مَبْدُودٌ الْقَدْرَةَ.

## ترجمہ

ہیں مگر اعتراض کی بجائے اگر ہمارے اعراف میں کاشی خالص تسلیم کر لیا جائے تو زواہی اعراف کے بعد  
تجدد اشیا کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو بغیر قدرت کے وقوع فعل کیوں کر

ہو سکتا ہے۔

## تشریح

یہ تا کیطرت سے استدلال نہ کہہ کا جواب ہے جس کا ماحض یہ ہے کہ جب بطریق تجدد اشیا  
بقیہ اعراف میں کاشی کا امکان ہے تو وقوع فعل تک بھی استطاعت برقرار رہے گی اور جب وہ ہے  
گی تو فعل کو بغیر اسے قدرت نہ ہوا۔

فقد انما انما لم یفهم ذلک اذا کانت القدرۃ القویۃ الفعول القدرۃ التافۃ واما اذا  
حفظت وہ العیش المتجدد القدرۃ فقد اعترف بان القدرۃ القویۃ الفعول لا تکتون  
الکامقارۃ لہا

## ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے لئے کہ ہم اس کے لئے کہ وقوع فعل بلا قدرت کے لازم کیا جب دعویٰ کرتے  
ہیں جبکہ سابقہ قدرت میں وہ قدرت جو اس کے ذریعہ فعل ہو اور یہ مطلب جب کہ قدرت  
کو وہ اشیا مجد و شکر کیا جو مقارن فعل ہو تو ہم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ  
فعل ہو وہ فعل کے مقارن ہوتی ہے۔

## تشریح

یہی اس قدرت سابقہ کہ جس سے فعل کا وقوع ہو گئے تو فعل کا بغیر قدرت کے وقوع ناممکن  
ہو گا اور اگر مشق تجدد کی وجہ سے ہو گئے تو آپ نے ہمارا جواب مستقیم کر لیا کہ اس قدر حق ہے  
ہوئی ہے کہ قبل فعل۔

ثم ان ادعیت انما لا بد لہ من امثال سابقہ حتی لا یکن الفعول باول ما یحدث  
من القدرۃ فلیکنہ اللیسان۔

## ترجمہ

پھر اگر ہم دعویٰ کریں کہ قدرت کہنے اشیا کے بعد کا ہونا ضروری ہے یہاں تک فعل ممکن نہیں ہے  
پہلے اس چیز سے جو قدرت میں کہنے پیدا ہو تو ہم پر یہاں کرنا لازم ہے۔

## تشریح

شاید اعتراض یہ ہو کہ استدلال کا جواب دے کچھ میں اس کے ساتھ ساتھ ایک طرز درج ہے  
ہیں کہ اسے معقولہ کہنے ہو جائے و اشیا کی بات چیری ہے مگر اس مسئلہ کی طرف سے  
کہ قدرت بوقت حدوث وقوع فعل میں مؤخر نہ ہوگی بلکہ جد میں جو مثل تجد و آنگاہ اس کو جس سے فعل کا

دفع ہو گا تو آپ کی یہ بات تو عجیب اگر بوقت حدوث آپ اسکو مؤثر مان لیں تو صراحتاً ثابت ہے کہ قدرت فعل سے مقارن ہوتی ہے اور اگر بوقت حدوث مؤثر نہ مان جائے تو ہمارا مدعی اب بھی ثابت ہے جسے ہم بیان کر چکے مگر آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ آپ پر ضروری ہے کہ اس پر دلالت پیش کریں کہ تاثر کے لئے مثل متبدل کی حاجت کیوں ہے۔

وَأَمَّا إِنْ قَالَ لَوْ فَضَّلْنَا بِقَدْرِكَ الْقُدْرَةَ السَّابِقَةَ إِلَى أَنْ الْفِعْلُ أَتَى تَجِدُ الدَّامِنَ فِي الْأَمْتِ  
وَأَمَّا بِاسْتِقْنَاءِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنْ قَالَ لَوْ اجْتَوَزَ وجود الفعل بها في الحالة الأولى  
فقد تكفي أمدهم حيث جاوزوا مقدار الفاعل القدرة وإن قالوا بامتثالهم  
لزم التحكم والتجريح بلا مرجع إذ انقضاء بقاءها المرتفعين ولم يحدث فيها  
معنى الاستحالة ذات علو الأعراض فلهذا صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً  
وفي الحالة الأولى ممتهناً فليدققوا

### ترجمہ

دہر جان رو بات جو کہی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کریں قدرت سابقہ کی بقا کو وجود فعل کے وقت خواہ تجدد انسان کے ساتھ اور خواہ بقا اعراض کے درست ہو سکے ساتھ نہیں کر دے تاں ہو ممکن وجود فعل کے خواہ کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں ہی انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا۔ اس کے کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارن کو اور اگر وہ اس کے قضا کے خائن ہو جائیں تو قسم اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر پہلی نہیں اور قدرت کے اندہ کوئی جبرود صفت میں نہیں ہوا اس کے (حدوث معنی کے) معنی ہو نیکی و بر سے اعراض پر تو اس قدرت کو جو سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں مستغنی تو میں تقریب۔

### تشریح

مفتی کے فقرہ کا جواب ایک صاحب کفر نے دیا ہے جو مذہب تمہید وغیرہ کا مخالف ہے شائع اس کو فعل فرما کر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اگر قدرت سابقہ کی بقا کو مان لیا جائے خواہ تجدد و امثال کے طریقہ پر خواہ یوں کہہ کر بقا اعراض درست ہے تو اب معتزلہ وہ تو اس میں سے یک جہز اختیار کر سکتے یا تو کہیں سے کہ حالت سابقہ میں یعنی بوقت حدوث قدرت فعل کا وقوع ہوتا یا کہیں سے کہ بوقت حدوث قدرت اس کے ذریعہ فعل کا وقوع نہ ہو گا بلکہ مثل متحدہ کے ذریعہ ہو گا یا دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہو گا تو معتزلہ بر دونوں صورتوں میں فقرہ وارد ہو گا پہلی صورت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ کر باقی



موافقت کر لی زور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجع اور حکم لازم آتا ہے کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہو تا اس میں کسی معنی زائد کا اضافہ ہوا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ یہی صورت ہے اس کے ذریعہ فعل نہ ہو سکے اور صرف دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہو گا۔ محکم یسینی دعویٰ بلا دلیل، بلا دلیل اثبات محکم میں حکیت اٹھانا اور وجہ اس محکم کی یہ ہے کہ زمان کے انکشاف سے استغنائے پر جو کہ غرض ہے کوئی فرق نہیں پڑے گا اس کے وجود تک رہ نہ میں اس سے وقوع فعل کو اور ایک زمانہ میں متعین قرار دیا مگر شارع کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے آگے جواب کی خامیاں تحریر کر رہا ہے۔

لأن ثلثين يكون لا يستطاع قبل الفعل لا يقولون بامتناع المعانيه الزمانية  
وبأن كل فعل يجب ان يكون بقدره سابقا عليه بالزمان البتة حتى يمتنع  
حدوث الفعل في زمان حدوث القدره مقرونا بجميع شرائط ولا يمتنع  
ان يمتنع الفعل في احواله لا ولا في زمانه بشرط وجود ما لم يجب في الثانية لغايم  
النشأه مع ان القدره التي هي صفة النشأه في الحالتين على الشواهد.

### ترجمہ

اس لئے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہو نیکیے قائل ہیں وہ مقارنت زمانہ کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعی مقدم ہو یہاں تک کہ متعین ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت مقرون ہو یا نہ تمام شرطوں کے ساتھ اور اس لئے کہ یہ بات جائز ہے کہ پہلی حالت میں فعل متعین ہو انتفاء شرط اور کسی مانع کے پائے یا نیکی وجہ سے زور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جوہ زور کی صفت ہے وہ ذیل حالتوں میں برابر ہے۔

### تشریح

شارح نے کہا کہ آئے جب کلام معتبر نہ رہیں کہتے کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن متعین ہو سکتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مقارنت کے ساتھ ساتھ فعل سے مقدم بھی ہو سکتی ہے جب بات ایسی ہے تو اگر وہ مقارنت کے قائل ہو جائیں تو ان پر ترک ذہب کا الزام درست نہ ہوگا ورنہ یہ بات یہ بھی ہے کہ وہ قدرت قبل الفعل وجود متعین ماننے بلکہ جواز ماننے میں یسینی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے یہ نہیں کہا کہ فعل سے پہلے ہو ضروری ہے۔

جب ان کا منک ایسے ہے تو اگر قدرت میں حدوث کے وقت مؤثر ہو جائے جب تمام شرائط

تاثير کا اجتناب ہو تو یہ ان کے مسلک کے خلاف نہ ہوگا، لہذا ترک مذہب کا الزام برعل نہیں ہے اور آپ نے جو ان کو حکم اور ترجیح کا مزاج کا لازم دیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قدرت پہلی حالت میں اسلئے متاثر نہ ہوئی ہو کہ شرط تاثير مستحق ہوں اور مانع تاثير موجود ہو اور دوسری حالت میں اسلئے متاثر ہوگی کہ تمام شرائط تاثير موجود ہیں اور مانع مرتفع ہیں اور چونکہ شرط خارج از شیء ہوتی ہے لہذا یہ امکان بھی دور ہوگا کہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی فعلی زائد کا اضافہ محال ہے تو یہاں معنی زائد کا اضافہ عرض میں نہیں ہے بلکہ جس چیز کا اضافہ ہو ہے وہی تحقق شرائط کا وہ خارج از عرض ہے لہذا مزاج بلا مزاج اور حکم والا اعتراض نیز معنی زائد کے عدم اضافہ کا اعتراض بھی ختم ہو گیا اس آخری اعتراض کا دھندہ شامع نے: "یہ الفاظ کہہ رہے ہیں ان القدرة" یعنی یہ قدرت القادر علی الامور علی التمام متاثر ہے۔ آخر شارح کہا کیا چاہتے ہیں کہ سنزلہ کے معنی ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ ان کے کہنے کا منشا یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اشاعرہ نفی قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو شرائط تاثير کو جامع ہو اور مانع ہو کہ ایسی قدرت فعل ہی کے ساتھ ہوگی پہلے نہ ہوگی ورنہ مشکوک کا مطلب تمامہ سے مختلف لازم آئے گا اور معتزلہ نے قدرت سے وہ قدرت مراد لی ہے جو شرائط تاثير کو جامع نہ ہو یہاں چونکہ اعتراض سابق وارد نہیں ہوتا اسلئے ان لوگوں نے کہہ دیا کہ قدرت قبل الفعل ہوتی ہے۔

ومن ھنا ذھب بعضھم ان انھما بالاسطاعت القدرة المستبعدة لجمیع شوائب  
انت اشیء الحق انھما مع الفعل والا فعبثہ۔

### ترجمہ

اور اسی وجہ سے گئے ہیں اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

### تشریح

یہاں سے شارح امام فخر الدین رازی کے فرماں سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں انھوں نے یہی کہہ دیا کہ اگر قدرت سے مراد تمام شرائط کی جامع ہو تو یہ یقیناً فعل کی مانند ہوگی ورنہ فعل سے پہلے ہونے میں کچھ قیامت نہیں ہے۔

واما مقتضى بقاء الاعراض فمقتضى بقاء مقتضى البقاء وهو ان بقاء الشئ امر  
محقق عند علیہ وانما مقتضى قيام العرض بالعرض وانما مقتضى قيامہا معا بالمتحمل۔

## ترجمہ

اور یہ حال اعراض کی بقا کا ممتنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔  
جن کا اثبات مشکل ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ کشتی کی بقا ایسا امر محقق ہے جو کشتی  
پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممکن ہے، اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں کو  
دو مقام قیام اکٹھے مل کے ساتھ ممکن ہو۔

## تشریح

شارح کھنچا جاتے ہیں کہ شاعر نے مقترہ کو جواب دیتے ہوئے جواب کی بنیاد بقا اور عرض  
کے افتراض پر رکھی ہے جیسا کہ اس بحث کے ادراک میں گذر چکا ہے لیکن یہ جواب دینے  
والوں کے ذہن میں یہ بات مستحضر رہنی چاہئے کہ اس بنیاد کو جو بعض بھروسہ والے کے فہم میں ذلیلہ مانا ہے  
کیونکہ اس بنیاد کو ثابت کرنا ثابت دشوار کام ہے کیونکہ آپ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ اگر اعراض کی بقا کو  
تسلیم کیا جائیگا تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا جو ممکن ہے مغرب و اعراض کا امتزاج ثابت کرنا ہے  
یہ کچھ مقدمات کو ثابت کرنا چاہئے گا اگر ان کو ثابت کر دیں گے تو یہ دعویٰ ثابت ہو گا کہ اعراض کی بقا  
محقق ہے ورنہ نہیں اب ترتیب دار وہ مقدمات سمجھئے !

(مقدمہ اول) - اولاً آپ یہ ثابت کریں گے کہ کشتی کا وجود اور اس کی بقا اور وہ تو ہم کہیں گے  
کہ اس شئی بھی عرض ہے اور اس کی بقا بھی عرض ہے لہذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا مگر یہ بات غلط ہے  
بلکہ بقا استمرار وجود ہی کو کہتے ہیں۔ جو کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

(مقدمہ ثانی) - دوسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ قیام العرض بالعرض عوال ہے ہم اس بات کو تسلیم  
نہیں کرتے بلکہ قیام تغیر کا نام نہیں کر رہے اعراض وار وہ ہو کہ عرض کے تغیر کے ساتھ کوئی دوسری چیز تغیر نہیں  
ہوتی بلکہ قیام ہے مراد افتقار حاصل نامت ہے جس کا تفصیلی بیان اہل میں گذر چکا ہے۔

(مقدمہ ثالثہ) - تیسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ عرض اور اس کی بقا کا ایک دم کسی عمل کے ساتھ  
قیام نہیں ہو سکتا ہم تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عرض و بقا کا ایک عمل کے ساتھ بیک وقت  
قیام ہو سکتا ہے جیسے سیاری اور اس کی بقا دونوں بیک وقت جسم کے ساتھ قائم ہیں، یہ میں وہ تین مقدمات  
جنکو شارح نے پیش فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ فریقین کے افتقار مذکور کو مزاج عقلی ثابت کریں۔

تسلیم - حضرت شارح کی کھینچ جان اور نام رازئی کے فرمان سے! مستند لال علی تامل ہے کیونکہ امام  
رازی نے یہ فرمایا ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جو عظام جوارہ میں ہے اسی قوت کہ ہم  
سے عظام کی حرکت نمودار میں آتی ہے اور یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور دوسرے اس کا اطلاق اس قدر  
پر ہوتا ہے جو تمام شرائط اثر کو جو مع ہو اور یہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ شیخ اشرفی نے ثانی کو اور معتزلہ  
نے اول کو مراد لیا ہے، شرح موافق میں امام رازئی کی یہ تقریر موجود ہے مگر لغت کے ساتھ شارح کا  
استدلال اس سے درست نہیں ہے کیونکہ امام کی مراد اول سے قدرت مجازہ اور ثانی سے قدرت حقیقہ

ہے کہ ہونا چڑ۔ اور اخلاق قدرت حقیقہ میں ہے کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور  
یہ اہول بھی مسلم ہے کہ جب اسباب و آلات صحیح ہوں اور بندہ فعل کا مادہ کرے تو قدرت حقیقہ نوراً کلاس  
کی روشنی میں کرتی ہے اور فعل میں متاثر ہوتی ہے جسکی وجہ سے وہ فعل معرض عبور میں آتا ہے تو پھر قدرت  
حقیقہ کو فعل سے پہلے ماننا خواہ کسی بھی تاویل سے جو نیکو ہے سچی بات ہے، کیونکہ قدرت حقیقہ غیر شرط  
تاثیر آتی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر جامع ہونے اور نہ ہو سکی قیودات کا اضافہ عیب سی منقطع ہے اگر قدرت  
اسکے نزاع عقلی قرار دینے کے وجہ سے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوگا کہ یوں فرمائیں کہ شیخ  
نے منطاعت سے حقیقی امتناع مراد لی ہے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور معتزلہ نے قدرت مجازی  
مراد لی ہے جو قبل فعل ہوتی ہے ورنہ امتناع حقیقی مراد لیکر اسکو نزاع عقلی قرار دینا ایسی منقطع ہے شاید  
کوئی حائق بعد مان کسی بھی تاویل سے اس کا بار نہ کر سکے، اگر قدرت حقیقہ مراد لیکر اس کو قبل فعل  
مان لیا جائے تو یہاں در بھی خرابی لازم آتی ہے چونکہ یہ بات تو گذر چکی ہے کہ جب بھی آئے گی کہ شرط  
تاثیر کی جامع ہوگی پھر بھی اس کا قبل فعل ہو یا محال ہے ورنہ فعل کا قبل فعل ہونا لازم آئے گا جو  
بہت باطل ہے۔ ختم ہے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْعَالَمُونَ بِكُونَ أَفْ سَطَعَةٍ قَبْلَ الْفِعْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ لَا يَحِلُّ قَبْلَ  
الْفِعْلِ ضَرُورَةً أَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكُ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بِهَا أَيْدِ دُخُولِ الْوُفُوتِ  
فَقَوْلُهُ تَعَالَى اسْتَطَاعَتْ مَحْمُودَةٌ نَزَمَ تَكْلِيفَ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

## ترجمہ

اور کیا استدلال کیا ان لوگوں نے جو استدعت کے قبل فعل ہو چکے تاکہ اس پر تکلیف  
کو تکلیف قبل سے پہلے حاصل ہے اس بات کی ضرورت کہ جو کہ کافر ایمان کا مکلف

ہے اور تارکِ صلوٰۃ و نفی وقت کے بعد نماز کا مکلف ہے پس اگر اس وقت میں امتناع نہ ہو تو عجز کو مکلف  
بنا تا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو شاہد کیا مصنف نے جواب کی جانب اپنے اس قول سے بھی جواباً لے کر

## تشریح

مصنف معتزلہ کی جانب سے وارد ہو تو اسے ایک عرض کا جواب دینگے۔ عرض کہ کہہ  
اس کی توضیح یہ خارج سے چلی گئی ہے۔ بالفاظ دیگر شارح کی یہ عبارت مصنف کے سن

کی تنبیہ ہے معتزلہ کا اعتراض یہ ہے کہ پہلے امتناع کو متعلق انفعساں ہے اور دوسری طرف یہ اہول ضرر  
ہے کہ تکلیف ایمانی، طری ہے۔ اس سے کہ کافر کو ایمان کا مکلف ہے حالانکہ اس کے قول کے مطابق

ایمان سے پہلے میں قدرت نہیں ہے ورنہ قدرت کا قبل فعل ہونا لازم آئے گا جو آپ عقیدے کے مطابق  
بجائز یا ناجائز ہو کہ کافر غیر قدرت ایمان کے ایمان کا مکلف ہے اور یہ تکلیف طہ نرسہ جو باطل ہے لیسے

ہی دخلی وقت کے بعد مکلف سلطان نماز کا مکلف ہے حالانکہ وہ ابھی نماز میں بیٹھ رہا ہے واجب نماز پڑھ گیا  
جب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہو گیا کیا مطلب اس سے بھی تکلیف عاجز لازم آتی ہے صفت  
نے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ دیکھئے !

وَنَقِمْ هَذَا الْأَسْمَ بِحَسْبِ لَفْظِ الْأَسْتَطَاعَةِ مَعْلُومَةِ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ وَالْأَوَاقِ  
فَكَافٍ قَوْلُهُ تَعَالَى وَالَّذِي عَلَّمَ الْبَشَرَ مِنْ حَيْثُ الْأَلْبَتِ مِمَّنْ اسْتَطَاعَ الْيَسْرَ كَسَيِّلًا -

### ترجمہ

اور واقع ہوتا ہے یہ نام بتی لفظ استطاعت اسباب و آلات ہمارے کی سلامتی پر مہیا کر  
فرمان باری تعالیٰ میں ہے۔ اور اللہ کے لئے لوگوں پر مرج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو  
اس تک راستہ کی طاقت ہو۔

### تشریح

یہ مصنف کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق کبھی قدرت حقیقہ پر ہوتا ہے  
اور کبھی آلات و اسباب اور جوارح کی سلامتی پر ہوتا ہے اور یہی استطاعت کی قسم ثانیہ تکلیف  
ہے جو فعل سے پہلے حاصل ہے لہذا تکلیف عاجز لازم نہیں آتی۔ یہ جواب کا حاصل ہے مصنف فقیر اللہ کے  
چل کر اس کی وضاحت فرماتیں گے جس کا خلاصہ یہ ہے جو میں نے تحریر کیا ہے۔

تنبیہ :- آیت کریمہ میں من استطاع من استطاع، الناس سے بدل دلائل ہے جسکی میں کو موصول عمل حیر میں  
تقدیر قہاریت ایسے ہے واللہ حج البیت عظمیٰ من استطاع المہجہ مبیتہ۔ ہر حال آیت کریمہ میں  
استطاعت سے مراد زاد و اول ہے حقیقی قدرت مراد نہیں ہے۔

سوال :- اسباب کے کہتے ہیں ؟ جواب :- اس کی اصطلاحی تعریف ہم کو اللہ شامی اس بحث کے اوائل  
میں عرض کر چکے ہیں۔

سوال :- آیت کیا چیز ہے ؟ جواب :- یہ آلہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو منفصل اور متاثر  
کیا ہے تو وہ چیز جس کے واسطے سے فاعل کا اثر منفصل تک پہنچا ہے کہ کہتے ہیں ایسے بڑھتی کے لئے آ رہ  
جو کڑی اور بخار کے درمیان آ رہے۔

سوال :- ہوا کیا چیز ہے ؟ جواب :- یہ جسم کے قواعد اور ر کے گھر کے ساتھ ہے جس کے معنی ہاتھ پیر  
اور زبان کے آتے ہیں اور شکائی جانوروں کے معنی میں بھی مشعل ہے یہاں معنی اعضاء ہے خواہ وہ انسان  
کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی جن پر مدار تکلیف ہے۔

فان قيل الاستطاعة صفة المكلف ومعلومه الأسباب والألات ليست صفة له

فکیف یصم فیہا لیساقنا المراد سلا مۃ الاسباب والالات لہا والمکلف کما یصفت  
بالاستطاعت یتصفت بہذا لکھت یتقال ہونہو سلا مۃ الاسباب الا انہ لہو تکلیف لا یشتق  
منہ اسر فاعل یجعل علیہ بعد الاون الاستطاعت۔

### ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلا مۃ  
مکلف کی صفت نہیں ہے تو کہیے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلا مۃ کے  
ساتھ تو ہم جواب دیجئے کہ مراد مکلف کے اسباب و آلات کی سلا مۃ ہے اور یہ مکلف جیسا کہ متعین ہوتا ہے  
استطاعت کے ساتھ، ایسے ہی متعین ہوتا ہے اس کے ساتھ (اسباب و آلات کی سلا مۃ کے ساتھ) اس  
حقیقت سے کہ کہا جاتا ہے "ہونہو سلا مۃ لاسباب" مگر تحقیق کہ شان یہ ہے کہ اس کے (سلا مۃ لاسباب و آلات)  
ترکیب ہو چکی ہو جس سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جو اس پر جس ہو سکے جملات استطاعت کے۔

### تشریح

جواب مذکور پر مستندہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے راستطاعت کی تفسیر اسباب  
و آلات کی سلا مۃ کے ساتھ کرنا غلط ہے، مسئلے کو استطاعت تو مکلف کی صفت ہے ہونے  
ہے "المکلف مستطیع" اور سلا مۃ لاسباب مکلف کی صفت نہیں ہے بلکہ سلا مۃ اسباب کی صفت ہے کما یوقفا  
شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ نہیں سلا مۃ بھی مکلف کی صفت ہے کہ کو تک سلا مۃ جن اسباب و آلات  
کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق یا منافی متعلق ہوتا ہے۔ لہذا سلا مۃ مکلف  
ہی صفت ہوگی اور یہی سلا مۃ کا فرق ایسا ہے جسے رب مفعول اور زبدہ مکلفہ الما میں ہے کہ مفعول ہی زبدہ  
کی صفت ہے اور مکلفہ الما بھی ہے۔ ایت ہی یہاں جسے مکلفہ مستطیع کہتے ہیں، ایسے ہی مکلفہ و  
سلا مۃ مستطیع ہوتے ہیں، تو استطاعت اور سلا مۃ دونوں ہی مکلف کی صفت ہیں، شہرہ اتنا فرق ہے کہ  
استطاعت مفعول ہے جس سے اسم فاعل کا ہیضہ مشتق ہوتا ہے اور یہ ہیضہ مکلف پر بطریق حمل بالموا لاء محمول  
ہو جاتا ہے اور سلا مۃ اسباب ترکیب اس ترکیب کی وجہ سے اس سے اسم فاعل کا ہیضہ مشتق نہیں ہے سلا مۃ  
یہاں حمل بالموا لاء کی صورت مشتق نہیں آتا بلکہ اشتقاق کی صورت یہاں بھی مشتق ہے۔ غلط یہ ظاہر  
دونوں صفتیں اپنے موصوفین پر محمول ہیں۔ اول حمل بالموا لاء کے ساتھ اور ثانی حمل بالاشتقاق کے ساتھ تو بھر  
ثانی کو صفت ہونے سے خارج کرنا درست نہ ہو گا۔

تعلیل یہ کہ اس میں طرح استطاعت کا حمل بالموا لاء ہے ایسے ہی سلا مۃ لاسباب کا بھی ہو سکتا ہے۔ کیسے؟  
سلا مۃ سے ملیم مشتق ہو جا چکا۔ در کجا جا چکا "المکلف سلیم لاسباب" اب یہ بھی حمل بالموا لاء ہو گیا۔  
لہذا ظہر شارح کا یہ فرمان کہ اس سے اسم فاعل مشتق نہ ہو گا حتمی قائل ہے۔

وتمیختہ تکلیف تعقد علیٰ ہذا الاستطاعتی التي وسملا من الاسباب والالات لا الاستطاعتی  
بالفعل الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعت بالمعنی الاول فلا تسلیم استعانة تکلیف  
العاجز وان اريد بالمعنی الثاني فلا تسلم لوجود الجواز فی فعل قبل الفعل سلا ولا سباب  
والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة القویة فی فعلها الفعل۔

## ترجمہ

اور تکلیف کی صحت ہو تو اس استطاعت پر جو اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ  
استطاعت جو پہلے معنی میں ہے اس اگر ارادہ کیا جائے عاجزی سے پہلے معنی کے اعتبار  
سے عدم استطاعت کا تو ہم تکلیف عاجز کے استحکام کو تسلیم نہیں کرتے، اور اگر ارادہ کیا جائے (عدم  
استطاعت کا) دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے باوجود  
ہو نیکی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل  
نہ ہو جس کے ذریعہ فعل ہو تا ہے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف اعتراض مذکور کے جواب کی تمہید کے بعد اصل جواب پیش کرتے ہیں  
جس کا خلاصہ فقیر پہلے ہی عرض کر چکا، یعنی عاجز تکلیف، ثانی استطاعت ہے جو حاصل  
ہے پہلے نہیں کہ اعتراض وارد ہو۔ فان اراد انی شارح جواب کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش  
فرماتے ہیں۔ اسے منقولہ آپ نے جو تکلیف عاجز کا الزام ہم پر وارد کیا ہے تو ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ کون  
سی طاقت نہ ہو نیکی وجہ سے، آپ تکلیف عاجز کا الزام دیا ہے اگر آپ کی مراد عاجزی سے پہلے کی پہلی  
استطاعت فعل سے پہلے نہ ہو تو وجہ سے ہم نے تکلیف عاجز کا الزام دیا ہے تو یہ الزام غلط ہے کیونکہ اگر  
قبل الفعل یہ استطاعت حاصل نہیں ہے اور انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دیجئے ہم  
اسکو حال دیکھتے ہی نہیں کیوں کہ ہم اس وقت اسکو حال سمجھتے کہ یہی قدرت عاجز تکلیف ہوئی حالانکہ  
حقیقت اس کے خلاف ہے اور اگر آپ کی مراد تکلیف عاجز سے پہلے کہ فعل سے پہلے دوسری استطاعت  
نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کہ نہ یہ کہ ہم پر عائد ہو تا ہی نہیں بلکہ فرق بین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے  
کہ سلامتی اسباب و آلات قبل الفعل حاصل ہے۔ خلاصہ کلام پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر ایسی حالت  
مسلم نہیں، اور دوسری صورت میں لزوم ہی مسلم نہیں ہے۔

## سوال

تکلیف کا مقصود تو تکلیف یہ کو ادا کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ قبل الفعل قدرت حقیقیہ نہ  
ہو نیکی وجہ سے وہ اس کے کرنے سے عاجز ہے لہذا اعتراض بھڑوٹ کر آگیا۔

جواب۔ جب عاجز تکلیف، ثانی ہے تو اعتراض کیا؟ نیز عادتہ القویہ جاری ہے کہ بندہ اسباب و آلات  
کی سلامتی کے ساتھ جب فعل کا ارادہ کر لے تو بلا تخلف قدرت اس فعل میں مؤثر ہوتی ہے۔ نہ اشکال فی

وقد يجاب بان القدرة على الخلق المندرجة عند الوحي خفية وحده الله عليه حق ان القدرة المعتبرة في انكسارهم بعينها القدرة التي تقتضي ان لا يمان لا اختلاف في الاقوال والافعال وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة والاعمال فادعوا الى ايمانكم بالملكوت به الاله صوف قد رتبتم الى الكفر وضيغ باخلاقكم صوفها الى الامانة واستحقوا السام والعقاب.

## ترجمہ

اور کبھی جواب دیا جائے اس طریقہ پر کہ قدرت بوضوح کے نزدیک خداوند (ایمان و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ وہ قدرت جس کو معرفت کی گہائے کفر کی وجہ سے یقیناً وہی ہے جسکو معرفت کیا جا سکتا ہے ایمان کی جانب، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر بعض میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نہیں قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر میں ایمان پر وارثہ جی وہ ممکن ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب معرفت کر دیا اور جیسے اشارے اس نے اس کے ایمان کی جانب ہر طرف کر کے کو ضائع کر دیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

## تشریح

معتز کے اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ وہ بعض سے نہیں کہہ سکتے وہ دوسرا جواب اس اعتراض کا بعض اعتراضات سے در دیا ہے جس میں نام ابوحنیفہ کے یہاں ایمان سے سہا دیا گیا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ارشاد ہے کہ قدرت نہیں کی صلاحیت رکھتی ہے ایسی اس قدرت کو ایمان کی معرفت ایمانی کو کفر کی معرفت معرفت کیا جا سکتا ہے، واجب قدرت ایمان کا کفر کو محال کرنا حاصل ہے چونکہ اسی قدرت کو موردی کو ایمان کی تحصیل میں نہت کہ جائے گا تو مکمل ہو کہ قدرت پہلے سے موجود ہے اور جب قدرت ایمان حاصل ہے تو تکلیف العاجز کا زور دور ہو گیا کہونکہ ہم نے جب قدرت کا کفر کو ایمان کو ممکن قرار دیا ہے، بعض اعتراضات کا یہ جواب تھا کہ جواب اشارت موجب کے جواب کی اجماع اور حجت ہے اور پھر اس پر مزید برہمی کا ختم کر کے۔

ولا يخفى ان في هذا الجواب شيئين الاول ان القدرة قبل الفهم لان القدرة على الابدان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا بعد.

## ترجمہ

اور یہ بات پرستیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے فعل الفعل پر نہتے کفر ہو گیا ہے اس لئے کہ حالت کفر میں ایمان پر قدرت یعنی ایمان پہلے ہو گیا۔

## تشریح

امشاورہ کہنے میں کہ جب کے اس جواب کے اگرچہ بعض اعتراضات دور اور بعض نہیں دور ہو گیا لیکن دوسرا اعتراض زور آ گیا کہ حضور آپ سے قدرت کو اس جواب میں



فعل سے پہلے مان لیا ہے کہ جب کافر حالت کفر ایمان پر نادر ہے تو قدرت ایمان سے پہلے ہو گئی اسلئے یہ خوب غلط سمجھا جائے کہ خوب، یا چاہے آگے شارح جیب کی جابجائی ایک تاویل پیش کر کے اس کو رد کرتے ہوئے:

فان اجیب بان الامر ان القدر وان صلیت للقدیر لکن عاید حبیب الغلو یا حدھا لارکون الامم، حتی ان ما یلزم مقارنھا للفعل هو الخد لا المتعلقہ بالفعل وما یلزم مقارنھا لکثرات هو القدر لا المتعلقہ بہ، واما فاضل القدر لا فقد نکون مقدمہ متعلقہ بالقدر، فتسا هذا ام لا یتصور فیہ نزاع اصلا بل هو لقوم من الکلام فلیا مل

### ترجمہ

پس اگر خوب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگر بہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ فعل کی حیثیت سے نہیں ہو گئی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک وہ قدرت میں کی فعل سے مقارن لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارن لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور ہر حال نفس قدرت تو وہ کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے فعلی رکھتی ہے، ہم کہیں گے۔ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل نزاع مشہور نہیں ہے بلکہ یہ تو لوگوں کا ہے پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

### تشریح

یہاں سے شارح جیب غائب ہو کر فرماتے ہیں کہ آپ جو تفسیر کی ہے ذرا اسکی قدرت چاہئے، اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت اگر ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر اس کا فعل کسی ایک کے ساتھ ہو گا یا ایمان کے ساتھ یا کفر کے ساتھ اور نفس قدرت ہوا بھی ان دونوں میں سے کسی سے بھی وابستہ نہیں ہو کو ضدین کیلئے صراح کہا گیا ہے وہ قدرت متعلقہ سے مقدم ہے لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ ہو یا ثابت ہو گیا تو اب سمجھئے کہ مدار تکلیف قدرت متعلقہ ہے جو نفس نفس ہوتی ہے اور جو قدرت مع النفس ہے وہ مدار تکلیف نہیں ہے لہذا دونوں غیر اعتدال سے کوئی بھی خواہی دار نہ ہو گا نہ تکلیف العاجز کا نہ معتدل کے مذہب کے انسانی کا، جیب کی جاب سے جو توجہ پیش کی گئی ہے یہ اس کا حاصل ہے جسکو اچھی طرح عبارت سے ملائیں قدرت ہے مگر شارح میں توجہ سے متفق نہیں ہیں بلکہ اس پر بہت برہمی کا اظہار فرماتے ہوئے کہ میں نے قدر نامہ تصدیقوں میں انھوں نے تین باتیں کہی ہیں۔

۱۔ آپ نے جو تفسیر پیش کی ہے قدرت متعلقہ بالفعل نفسی کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے پہلے نہیں ہوتی تو اس میں ایسا حق درمیان لا کر کئی نزاع ہے نہیں یہ تو ایک برہمی چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل

فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اہل جہنم انفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہوئی ہے یا نہیں، معزز اولیٰ کے اور اہل حق ثانی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری بات شائع ہے یہ کہ آپ کی یہ بات لغو ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ آپ جو یہ فرمایا، حق ان یا لازم مقارنہ بالفعل ہی القدرة المتعلقہ بالفعل، اس کے کوئی معنی نہیں کیونکہ مقارنہ فعل تو متعلق فعل ہوتا ہی ہے اس میں کیا آپ تحقیق پیش فرمادی۔

(۳) تیسری بات شائع ہے یہ فرمائی کہ ذرا یہ غور کا مقام ہے اور قائل کی وجہ سے کہ اہل حق سے یہ تہرنگ نہیں ملتی کہ انفس قدرت خدین سے متعلق ہو کر فعل بالفعل ہوتی ہے۔ شائع کی بات تمام ہوگئی۔ سے تفسیر کے یہ اعتراضات کمال تک پہنچے غرض کر دیا محض اس فقرہ سے عجیب حیرت ہے۔ ادوۃ عجیب جواب سے حیرت ہے، پھر شائع کے اعتراض سے اگر امام ابو حنیفہ کا یہ فرمان مان لیا جائے پھر بھی کس سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام صاحب اس قدرت کے بار میں قیام فرما رہے ہیں جو عاریہ ملکیت ہے اور جو فعل کے کرنے سے پہلے انسان کے اندر ودیعت رکھ دی گئی ہے میں قوت غلط یہ جوہ فرمائی میں کام کرتی ہے وہی عبارت واطاعت میں کام کرے گی چونکہ غفلت کا اختلاف ہے؟ اختلاف حقیقت میں کو مستلزم نہیں ہے تو امام صاحب قسم ثانی کے بار میں فرماتے ہیں اور عجیب سے کام ملتا ہے یا قسم اول کا، اسلئے مذکورہ ماری خرابیاں آتی چلی ہیں۔

پھر باقی میں بتا چکے ہیں کہ اس بحث میں شائع کا موافقہ کیا ہے، مگر حال اگر شائع ہی جواب کو درکارنا چاہے مجھے تو یہی الزام لگتی کہ اسے میں مناسب سمجھا کہ خروج عن احوال کا الزام نہ کرنے، کما شرف الیہ۔ ورنہ شائع سے جو اعتراض کیا ہے وہ عمل قائل ہو جائیگا جس کلام کو انھوں نے لغو قرار دیا ہے اس کی تاویل ہے جو کہ انفس قدرت اور قدرت متعلقہ بالفعل میں فرق کرنا چاہیے اور اس فرق کی عدم تسلیم حقان کی تردید کے مراد ہے اس لئے کہ درجہ تحقق اور ترتیب آثار کے درمیان فرق واضح ہے اول ثانی پر مقدم بھی ہے اگرچہ تقدم زمانی نہ ہو بلکہ کو فقط درجہ تحقق میں دیکھا جاسکتا ہے ورنہ ترتیب کے درجہ میں وہ کلمہ یا اسم ہوگا بالفعل یا حرف۔ اسی طرح قدرت و درجہ تحقق میں فتنہ میں سے کسی کے مشتق نہیں ہے اور ترتیب میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگی مگر حال لغو یہ نہ رہی، قدرت کا اگر مؤثر ہو یا نہ درجہ ترتیب ہے اور اس سے پہلے اگرچہ ثانی درجہ میں اس کا وجود ہے اور نہ اس کی تاثیر ہے جو تحقق کی کیفیات میں سے ہے مگر ترتیب سے پہلے ایک تحقق کا درجہ قدر درجہ سے پہلے کو عرض کیا گیا ہے اور جو مقارنہ فعل سے وہ ترتیب آثار کا درجہ جو متعلق بالفعل ہے اور درجہ تحقق میں مقدم ہے لہذا تکلیف لغو از درم نہیں ہے گی۔ یہ وہ باتیں ہیں جو شائع کے اعتراض پر کئی دباؤ میں ہیں۔ بڑا بہت غور وہاں اس تاویل کا بھی فائدہ نہیں بلکہ اصل وہی ہے جو عرض کیا گیا کہ یہ جو موضوع سے

انحراف ہے۔ قدرتِ ہندوین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلم الثبوت میں بھی ایسا پرکھنا کامیاب ہے۔ دوسرا ہے۔  
ہیں کہ اللہ الواحدہ متعلق بالامور النفسیۃ خلافاً لہم انہ اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

وَلَا يَكُنَّ الْعُصْدَمَا يُسِفُ وَبَعْدَ صَوَائِدِ كَانَ مُتَمَعًا فِي نَفْسِهِ لَجَمْعِ الضُّدِّينَ أَوْ مَكْنًا  
لِخَلْقِ الْجَسَدِ وَأَمَّا مَا يَتَمَعُّ بِنَارِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى عِلْمَ خَلْقِهِ أَوْ أَسْرَادَ خَلْقِهِ كَأَيْمَانِ  
الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَامِ فِي الْأَنْزَاعِ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ لَكُنْ مَقْدُورًا لِلتَّكْلِيفِ بِالنَّظَرِ  
إِلَى نَفْسِهِ ثُمَّ عَدِمَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَيْسَ فِي الْوَعْمِ مُتَقَرِّبًا عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكُفُّ اللَّهُ لِنَفْسٍ  
أَلَا وَسْعَةً وَأَلَا مَقْرَفَةً قَوْلُهُ تَعَالَى انْهَوْنِي بِأَسْمَاءَ هُوَ لَا يَسْتَجِيبُ دُونَ التَّكْلِيفِ  
وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَاتٍ دِينًا وَلَا تَحْتَمِلُنَا مَا لَا حَافَظَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْتَّكْلِيفِ هُوَ  
التَّكْلِيفُ بَلْ أَيْضًا مَا لَا يَطَاقُ مِنَ الْغَوَارِضِ الْيَمِّ

## ترجمہ

اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ بذاتِ خود منفع ہو جسے  
ہندوین کو منع کرنا یا ممکن ہو جسے حرم کا پیدا کرنا اور بہر حال وہ فعل جو منع ہے اس بنابر  
یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جسے کافر کا ایمان اور ماضی کی طاقت  
نہ ہو تو ان نزاع نہیں ہے تکلیف کے واقع ہونے میں اس کے ساتھ اس مسئلے کو کہ وہ مکلف کا مقدر ہے تکلیف  
کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ  
کے اس فرمان کو جو ہے لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَةً اور امر اللہ تعالیٰ کے فرمان انْهَوْنِي بِأَسْمَاءَ کو  
میں تعبیر کیلئے ہے نہ کہ تکلیف کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت کے دینا وَلَا تَحْتَمِلُنَا مَا لَا حَافَظَةَ  
لَنَا بِهِ، عمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ ان غوارض کا جو ہونا ہے جن کے عمل کی طاقت نہ ہو۔

## تشریح

جو کام ایسے ہیں جن کی بندہ طاقت نہیں رکھتا ان کی نہیں قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جو منفع بالذات  
ہو جیسے ہندوین کو جمع کر دینا، قدیم کو حادث، اور حادث کو قدیم بنادینا۔ دوسری قسم  
وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر اس کا بندہ در بندہ کی طرف سے ہو۔ مثلاً جو جیسے اجسام کو پیدا کرنا  
فی نفسہ ممکن ہے مگر بندہ اس کام کو نہیں کر سکتا۔ تیسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ بھی ممکن ہے اور بندہ کو  
اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ کا علم دارا وہ اس کے نہ ہونیکے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو۔ جیسے ایمان  
اور عمل اور بولہب۔ غیرہ فی نفسہ بھی ممکن ہے بندہ سے اس کا وقوع ہو یہ بھی ممکن ہے مگر جب اللہ کا علم  
دارا وہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب ایمان نا افعال ہے۔ اقامتِ شافہ میں قسم ثالث ایسی  
ہے جس کا جو از بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی ہے اگر یہ سن و چرا اس میں اغیار ہے مگر اس کا کمال

نہیں کیا جا چکا بلکہ کوناس کا جو حکم کر رہا ہے کہ قدرت داخل ہے۔ لہذا بالاتفاق بندہ اس کا مکلف ہے اس کے تکلیف کے جزو شمار نہیں کیا گیا اور قول ابو حنیفہ کہ قدرت بندہ کی پہلا جہت رکھتی ہے اس کا مؤید ہے۔ پہلی قسم کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے اور نہ اس کا جواز ہے اگرچہ بعض حضرات نے اس کے جواز کی نسبت شیعہ ابو اکھس اشعری کی طرف کی ہے۔ اور دوسری قسم اس کا بھی وقوع نہیں ہے۔ اس کے سلسلہ جواز کو اس میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اور فرقہ اہل عدم جواز کا قول اختیار کر لیا ہے۔ ازہر یہ بھی اس کے سلسلہ میں یہی کہتے ہیں کہ جو چیز خدا تعالیٰ نے جو اس کا اللہ کی طرف واجب درست نہیں۔ شیخ ابو اکھس اشعری نے تکلیف محال کی صراحت نہیں کی لیکن انکی رد و اعتنا کی وجہ سے انکی جانب نسبت کی گئی ہے۔ پہلی اصلی یہ ہے کہ افعال عباد اللہ کے مخلوق ہیں بندہ کی قدرت کا ان میں تاثر ہی کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے و دخل ہے پہلے اور تکلیف فعل سے پہلے ہے و دخل کے ساتھ اس سے لوگوں نے یہ بات نکالی کہ ان کے قول کے مطابق تمام تکلیفات مشرعیہ تکلیف بالاحمال میں داخل ہیں۔ فقہ بر

جو کام بندہ کے پس میں نہیں ہے بندہ اس کا بالاتفاق مکلف نہیں ہے یعنی وہ فعل جو قسم اول یا ثانی سے متعلق ہیں۔ رہے افعال قسم ثالث ان کا بندہ بالاتفاق مکلف ہے و کلاماً اور تکلیف بالاتفاق کا وقوع نہیں اس کی دلیل ان کے کلام پر قرآن ہے کہ لا یكلف اللہ نفساً الا و سعہا یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کام مکلف نہیں بناتا۔

**سوال :-** اگر بات یہی ہے تو آپ فرما رہے ہیں تو اللہ نے فرشتوں کو ایسے کام کا مکلف کیوں بنایا تھا جس کی ان میں طاقت نہیں تھی جب ان کو فرمایا گیا تھا کہ یسجدوا فلو لم یجدوا؟  
**جواب :-** یہ فرجی جواب ہے۔

**سوال :-** ان دونوں میں کیا فرق ہے؟  
**جواب :-** تکلیف کے اندر امر بامور کے وقوع کو چاہئے ہے اور فرج کے اندر عدم وقوع سے رافقی ہے تو یہاں فرشتوں کو جس کم اس نے سمجھا کہ ان پر انکی بڑی ظاہر ہو جائے۔

**سوال :-** اسی پر تو حکم دیا گیا تھا کہ وہ اس وفطرت کو رکھیں اور انکو نہ آنے دیں جب ان پر یہ بات نشان ہوئی تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو دعا کا حکم دیا تو انھوں نے دعا کی کہ یرحمنا ما لا یطاق لنا ان یسجد۔ تو اس پر یہ بات نازل ہوئی کہ لا یكلف اللہ نفساً الا و سعہا۔ تو اس سے تکلیف الایمان کا وقوع ثابت ہو گیا۔

**جواب :-** آیت کریمہ کہ لا یكلف اللہ نفساً الا و سعہا سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ مراد اس سے ان اور بشر کا کہ جو انکی قوت تحمل سے خارج ہوں یعنی قوت اور عباد کی اور دشمنوں کا غلبہ

یعنی اس سوال سے مراد عوارضی تغیل سے امن مانگنا ہے۔ یہ شارح کے جواب کا حاصل ہے۔  
**تشریح**۔ اس آیت کی دو تفسیریں ہیں، ایک وہ جو شارح نے پیش کی ہے، دوسری وہ جو مسائل پیش کی ہے اور کتاب اھول کی مراجعت سے یہ بات منع ہوئی ہے کہ شارح کا یہ کلام برہنہ نہیں ورنہ اس آیت کو جواز تکلیف کے مسئلہ میں پیش کرنا چاہتے تھے کیونکہ دعاء مانگنا جواز وقوع پر دل ہے۔ فقہ بر

وَأَمَّا الْفَرَاحُ فِي الْجَوَائِزِ فَمُنْعُهُ الْمَعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقَبْحِ الْعَقْلِيِّ وَجَوْبُهُ الْأَشْعَرِي لَا تَلَا يُقْبَلُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى ضَرَرٌ

**ترجمہ** اور زائر جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے قبح عقلی پر بنا کر کرتے ہوئے اور اشعری نے اسکو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی فوج نہیں ہے۔  
**تشریح** یعنی عدم وقوع تکلیف میں تو سب کا اتفاق ہے لیکن جواز کا خلاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ اگر محال کا ممکن بنا دیتا تو یہ جائز تھا کہ نہیں۔ اشعری اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔ اشعری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ملک ممتاز ہے اپنی ملک میں جو چاہے اس کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ تکلیف عاجز عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قیاس رخ سے منزہ ہیں۔ مآثر یہ اور معتزلہ نے عقلی کی اللہ کی جانب نسبت کو جائز قرار نہیں دیا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكِلُ اللَّهُ فُسْأً إِلَّا وَسْعَهَا حَلْفُ الْجَوَائِزِ

**ترجمہ** اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے جو زکی نفی پر اللہ کے فرمان "لَا يَكِلُ اللَّهُ فُسْأً إِلَّا" پر مبنی ہے۔  
**تشریح** یعنی معتزلہ نے مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف الاطلاق کا عدم جواز اس آیت سے منکوم ہو جاتا ہے۔ کیسے؟ اس کی وضاحت شارح نے آگے کی ہے۔ و تقریر فی الحاشیہ مستند!

وَقَدْ دِيرَةُ أَنْ مَالُكَ أَنْ جَائِزٌ الْمَلْزَمُ مِنْ فَرْضٍ وَقَوْعُهُ حَالٌ ظَهْرٌ وَإِنْ اسْتَحَالَ  
 الْمَلْزَمُ فَوْجِبَ اسْتِحَالَةُ الْمَلْزَمِ تَحَقُّقًا لِمَعْنَى الْمَلْزَمِ لَكِنَّهُ لَوْ وَقَعَ لَمْزَمٌ كَذَبَ  
 كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُحَالٌ

**ترجمہ** اور اس مسئلہ ان کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ نہ ہو تا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ تا۔ اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ لازم کا استعمال مزدوم کے ساتھ واجب کرنا ہے مزدوم کے معنی کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے حکم کا کاذب ہو۔  
 مزدوم آخر تک اور یہ محال ہے۔

**تشریح** معزاد کے استعمال کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکلیف نہ ہو تا تو تکلیف اللہ نفساً لا و تکلیفاً اس کے باوجود اگر تکلیف بالذاتی کا وقوع ہو جائے تو اس کا کام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے ایک انھوں نے بھی مقرر ہے کہ لازم کا استعمال مزدوم کے استعمال کا مستلزم ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو و مزدوم محال نہ ہو جبکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مزدوم بغیر لازم کے یا ایسا حال ہو کہ مزدوم کے معنی ہے۔ تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک مزدوم، لازم کاذب کام الہی ہے اور مزدوم تکلیف کا جواز و امکان ہے۔ ورنہ دوسرا انھوں نے مقرر ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوئی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں، تاہم یہاں اگر وہ ہے لہذا مستلزم ہوگا کہ تکلیف کا جواز نہیں ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ تا۔

وہذا لا یکتفی فی بیان استدلالتہ علیہم اللہ وازدادہ واختیار بعدہم وقوعہ

**ترجمہ** اور یہ ایک حکم ہے ہر اس فعل کے استعمال کے بیان میں کہ الشرفاء کا حکم درادہ و اختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے۔  
**تشریح** شارح فرماتے ہیں کہ معزاد نے جو تقریر کی ہے یہ یسا نظر آگیا کہ منٹ ہے جس سے ہر اس فعل کا استعمال ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہو جائے۔ یعنی کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ عدم ایمان کے ساتھ علم الہی درادہ الہی کا تعلق ہے اس کے اقل بھی اگر جو قبل ایمان لاتے تو محال ہے کیونکہ اس کے علم و ارادہ کی مخالفت ہوگی تو لازم نہیں لہذا اگر مذکور بھی محال ہوگا ورنہ محال کا یہ نہ تکلیف نہیں ہو تا لہذا اگر قبل ایمان کہ تکلیف نہیں ہے۔ اس بحث کے شروع میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ قسم ثابت کا مزدوم تکلیف ہے نہ روح بھی اس لئے کاذب نہیں کر رہے ہیں، فرماتے ہیں:

وَحَثَّتْ اَنْتَ لَا تَحْرُكُ مَا يَكُونُ مُمْكِنًا فِي نَفْسِكَ لَا يَزِيدُ مِنْ فَرْضٍ وَقَوْعُهُ مُحَالٌ وَالْمَا  
 حِبُّ ذَٰلِكَ لَوْ اَعْلَمَ بِمَنْ لَمْ يَلْزَمْ اِلَّا مَسَاحُجُ بِالْخَيْرِ وَالْاَلْبَارِ اِنْ يَكُونُ لَزِيْزَةً اَلْمَحَالُّ بِنَاوِ

حق فی منافع بائنا

## ترجمہ

اور حال اس نکتہ کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کر لے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت واجب ہو سکتا ہے اگر اس میں کوئی اضافی بالغیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لازم ہو جائے بنا کر کہتے ہوئے اضافی بالغیر پر۔

## تشریح

شرح یہاں سے مقررہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ محال ہی کے وقوع کو فرض کر لے سے محال لازم آئے اور ممکن کے وقوع کو کر لے سے محال لازم نہ آئے یہ بات تسلیم نہیں بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ذات خود ممکن ہے مگر وہ غیر کی وجہ سے ممکن ہو گئی اس کا وقوع اتنے میں بھی محال لازم نہ ہوگا۔ لہذا آپ کا استدلال درست نہیں ہے کیا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں سنئے!

الان شری ان الله تعالى ليس اوجده الله بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يتلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته المتأخر وهو محال والمحال ان الممكن لا يتلزم من فرض وقوعه محال والمطلوب الى ذاته، واما بالنظر الى امير ذاتي غير نفسه فلا منه انه لا يستلزم المحال.

## ترجمہ

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر تعالیٰ نے جبکہ عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع اتنے سے معلول کا اپنی علت نامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کے اتنے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کی جانب محال کرتے ہوئے اور یہ حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر ذات ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

## تشریح

شرح یہاں سے فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے مگر وہ محتج بالغیر ہوگا۔ جو مجھے عالم اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور و معلق ممکن ہے تو حال ممکن فی نفسہ ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت متعین تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ ارادہ اور قدرت الہی کا تعلق ہو گیا تو اس کا عدم متعین بالغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ثابت اعمال کو مستلزم ہو گا کیوں کہ علت نامہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت نامہ اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے تو دیکھتے کہ یہاں ممکن فی نفسہ کے وقوع کو نہ اتنے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ لازم کے اوپر بھی سب سے محال کا حکم جاری کر دیا جائے۔ لہذا آیت کریمہ سے مقررہ کا استدلال مذکور درست نہیں ہے۔ الحاصل الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا

گندم شدہ تقریبات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکن کے دورِ رخ میں (۱) اس کی ذرات کو دیکھا اور (۲) اس مادہ شئی کو دیکھا اور اسکو طرہٴ وضع ہوگئی ہے یعنی افقِ بغیر تو ہر رخ کا حکم بھی جدا گانہ ہوگا۔ پہلے رخ کا حکم یہ ہے کہ اس اعتبار سے اگر اس کو دو رخ مان لیا جائے تو قرانی ذریعہ آگلی اشارے کے نوع میں اسکی وضع پر تعلیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے نوع ۴۵۴

وَمَا يُوْجِدُ مِنَ الدَّالِمِ فِي الصُّرُوبِ عَقِبَ هَرَبِ الْاِنْسَانِ وَالْاَنْكَارِ فِي الزَّوْجِ عَقِبَ كِسْفِ الْاِنْسَانِ فَيَذَلُّ لَيْسَ لِمَنْ يَخْلُو الْخَلَاةَ فَاِنَّهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِي صَنْعِ اَمْرٍ لَا وَجْهًا اَشْفَقْنَا كَمَا كَانَتْ عَقِبَ الْقَتْلِ كُلِّ ذَلِكُمْ تَحْتَوِي اِنَّهُ اَعْلَى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنْ الْخَالِقُ هُوَ اللهُ تَعَالَى وَحْدَهُ فَاِنْ كُنَّ الْمُمْكِنَاتُ مُسْتَعِدَّةً لِلْمَرَّةِ بِلَا وَسْطَةٍ۔

### ترجمہ

اور جو ردِ مضروب میں پایا ہے کسی انسان کے ارہیکے بعد از دو ٹن شیشے میں پانی جاتی ہے کسی انسان کے نورِ شیشے بعد اس کی قید لگادی آگراں ہارے میں اخفات کا کل بن گئے کرنا اس میں بندہ کو کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہے جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اشرفی مخلوق میں اس دلیل کی وجہ سے تو لکھ رہی کہ خالقِ ہر حق اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات جو واسطہ اشرفی مانے جاتے ہیں۔

### تشریح

ما قبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا صہوت کا سبب اور خالق اللہ تعالیٰ ہے اور جملہ کاموں میں تاثیر و دخل براہِ راست اللہ تعالیٰ کا ہے۔ آگ میں جلنے کی تاثیر نہیں بلکہ اللہ جل جلالہ نے درجہِ ایزم علیہ السلام بھی جلی گئے ہوئے۔ غیر یہ کہ بحث یہ ہے کہ کچھ کام تو وہ ہیں جن کو بندہ بطریقِ مباشرت کرتا ہے جیسے ہاتھ کو حرکت دینا اور کچھ ایسے ہیں جو اس نے ان افعال کے بعد معروضِ ظہور میں آئے ہیں جگر اس نے بطریقِ مباشرت کیا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی اور تالے کی حرکت۔ تو اس کو بطریقِ مباشرت اور ثانی کو تو لید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو جب بندہ پہلے خالق ہی کا خالق نہیں تو مستلزماتِ کائناتی بدو اور ان میں ہوسکتا۔ اب رہا مستلزمات کے مسئلہ کا سبب ہو یا کائنات کے بدل آگے آکر کسب کا بھی انکار کیا ہے اور کہا کہ اس کا اختیار اور کسب اللہ کی مباشرت تک تھا۔ آگے سب کچھ تحریر ہے مطلق ہے اور نہ کسب ہے۔ جب کوئی انسان دوسرے کو مار لگا تو اسکو ٹپ گئے اور وہ وہ اپنے ہی میں سب چیز کو توڑے گا وہ دھوٹ مانی ہے تو غریب اور کسب کا وہ مباشرت۔ اب ہری جوت اور ٹپٹ جانا تو وہ بندہ کا فعل نہیں ہے ایسے ایک تو ہے قتل کرنا یہ تو بندہ کا فعل اختیار ہے۔ میں آدہ کا سبب اور اس کے بعد موت کا واقع ہو جائے بندہ کا فعل نہیں۔ موت کے واقع کرنا یہ کہ وہ نہ لڑے نہ کسب ہے۔



اسی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے کہ میں پریشان ہوں کہ اگر اعلان کیا جائے کہ یہ تو اٹھولنے والے کوڑا نہیں ہیں کہیں یہ بھی دھماکے سے پھوٹ جائیں تو پھر اس کا کیا علاج ہو گا۔ دوسری زبان میں اسی مسئلہ کو تو فوجی حکام نے یہ بات بتائی کہ یہ تو اٹھولنے والے کوڑا ہیں کہیں یہ بھی دھماکے سے پھوٹ جائیں تو پھر اس کا کیا علاج ہو گا۔

میں نے کہا کہ میں نے یہ سب کچھ دیکھا ہے۔ میں نے یہ سب کچھ دیکھا ہے۔ میں نے یہ سب کچھ دیکھا ہے۔

جہاں پر اس نے اپنے گھر کی طرف اشارہ کیا۔

[illegible]

والمعتولة لما است. وبعض الأصناف إلى غير ذلك. قالوا إن كان الفعل حملاً مراراً  
فمن ألف عن لا بنو حاضراً آخر فيو بطريق الجائز والآخر بطريق التوليد ومعناه أن  
يوجب فعل الغناء فعله آخر كحركة التمدد فوجه حركة المتأخر.

**ترجمہ** اور دفتر لے جب کہ بعض افعال کی نسبت شہر کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر انھیں فاعل سے دوسرے فعل کو واسطہ کے بغیر یاد ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولى ہے۔ اور تولى کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کے لئے دوسرا شخص ثابت کر دے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کر رہا ہے۔

**تشریح** ماقبل میں گفتہ چکا ہے کہ معترضہ بندہ وہ اس کے افعال اختیار یا کماحقہ اسے ہیں۔ لہذا ان کے افعال سے اگر دوسرا فعل معترضہ ظہور میں آئے تو وہ اس کا خالق بھی بندہ ہی کو سمجھتے ہیں۔ پس مباشرت اور تالیف کا فرق کرتے ہیں۔ یہ فعل بندہ کے بلا واسطہ فعل آخر سے بندہ موجودہ بطریق مباشرت ہے اور اگر بلا واسطہ فعل آخر ہو تو وہ بطریق تالیف سے بندہ کے جو افعال غیر اختیاری ہیں وہ باقیان فریقین اللہ کے

پیدا کردہ ہیں جیسے سرخس کی حرکت۔

فَاللّٰهُ يَمُوْلِدُ بَيْنَ الْغُيُوْبِ وَكَوَالَيْكَ اَمِّنٌ اَلَيْسَ الَّذِيْ وَلِيْسَ اَخْلُوْقِيْنَ لِلّٰهِ عَالِمٌ اَوْ يَمُنُّ بِالْاَكْلِ بِغُلُوْهِ اَللّٰهُ يَخْلُقُ

**ترجمہ**

میں در نہ نہ پیدا ہوتا ہے اور کوئی جانکسہ سے ہوتا ہے اور وہ دوسری اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہر ذرہ کے نزدیک اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں۔

**تشریح**

یہی ہے ہر ذرہ کے نزدیک اللہ کے مخلوق میں اور مخلوق کے نزدیک ان کا ذاتی اللہ نہیں ہے بلکہ بندہ ان کا ذاتی ہے۔

لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهِ وَالْاَوْثَانُ لَا يَقِيْدُوْنَ بِالْعَلِيْقِ لِاَنْ مَّالِيْهِ مَوْتٌ مَّوْلِدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ اَصْلًا اَمْ اَلتَّخْلِيْقِ فَلَا سَعْدَ لِمَنْ مِّنَ الْعَبْدِ وَمَنْ اَنْ كَتَابٌ فَلَا سَعْدَ لِمَنْ اَلتَّكَاثُ مَّا لِيْزَ وَكَأَمْسُ مَحَلِّ الْعُدَّةِ وَلِهَذَا لَا يَكُنُّ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حَصُوْلِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ اَلَا خِيَارِيْنِ

**ترجمہ**

کوئی فعل نہیں ہے بندہ کا اسکی تخلیق میں اور کوئی بہتکار نہ ہے تخلیق کی قدرت رکھنے والے اس کے کہ معتزلہ جو مولدات کہتے ہیں اس میں بندہ کو کوئی دخل نہیں ہے ہر عمل تخلیق میں اس کے اسباب کو ہر سے بندہ است اور ہر حال کتاب کو اس نیز کے کتاب کے حال پر نہیں ہے ہر سے جو عمل قدرت کا سبب ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم معمول پر قادر نہیں ہے و بخت اپنے خیال اختیار کرے۔

**تشریح**

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ مولدات حکماً ذکرہ چل رہے ہیں اور انکسار اور موت، انکی تخلیق میں بندہ کا کچھ دخل نہیں ہے کیوں کہ ان کا خالق اللہ ہے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ جب بندہ مولدات کا خالق ہے اور اس کا سبب تو مصنف نے فی تخلیقہ کی قید لگا کر اچھ نہیں کیا اس لئے کہ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کی تخلیق میں تو دخل ہے نہیں البتہ بندہ ان کا سبب ہے حالانکہ جہاں جہاں بندہ کو اس سبب بھی نہیں دانا ہے وہ یہ کہ اسے کہ لا صُنْعَ فِيْهِ الْعَبْدُ تو کافی تھا۔ اب یہ سوال کہ بندہ ان کا خالق اور اس کا سبب کیوں نہیں؟ تو اس کا جواب یہ کہ خالق تو اس لئے نہیں کہ بندہ کا خالق ہو۔ اعمال سے۔ خالق میں اللہ تعالیٰ ہے اور اس کا سبب کیوں نہیں؟ اس کا سبب اس لئے نہیں کہ خالق اور اس کے درمیان فرق گذر چکے کہ اس کا سبب کا سبب ذات کا سبب ہوتی ہے اور یہاں اللہ اور انکسار ذات غریب اور کامر میں نہیں بلکہ ان کا سبب ام مضروب ہے۔ مگر وہی اس کے تو اگر یہاں بندہ کا دخل نہ جائے تو اس پر خلق کی تعریف صادق آجائے گی حالانکہ اس کا خالق ہوا محال ہے۔

**سوال**۔ مولدات میں بندہ کا دخل کیوں نہیں آتا؟  
**جواب**۔ اگر مولدات میں بندہ کا دخل ہو تا تو ان کے معرضی طور پر اسے اسے اسکو قدرت ہوئی حالانکہ  
 ایسا نہیں، اسے اسکو بعد چوٹ نہ ملے اور کس کے بعد انکسار نہ ہو، گوئی مارنے کے بعد موت واقع نہ ہو اس پر  
 بندہ کو کوئی قدرت نہیں ہے اور اپنے افعال اختیار میں اس کو یہ اختیار ہوتا ہے جب چاہے اس سے مرگ  
 ملے، اس سے بڑھ چل رہا ہے کہ مولدات بندہ کی زیر قدرت داخل نہیں ہیں  
**سوال**۔ اگر کوئی آدمی اپنے ہی کو مار دے تو چوٹ ملے گی تو اس چوٹ کا کاسب تو بندہ ہی کو کہنا چاہیے  
 کیونکہ چوٹ عمل قدرت میں ہے؟

**جواب**۔ بندہ اس کا بھی کاسب نہیں اسلئے کہ قدرت مجبوری ہے تو ضرب اور قوت سے ہے اور دوسرے  
 منہ خود سراسر داخل ہے۔  
**سوال**۔ انسان خود کو مار کر مارے جس کے نتیجہ میں خطر کا حصول ہو جاتا ہے تو اس مولد میں بندہ کو کاسب  
 ہونا چاہیے کیونکہ کس کی طرف سے صاف ہے؟  
**جواب**۔ محققین نے ثوبی باطریقہ کی بھی تقسیم کی ہے تو داخل اند قدرت ہے اور ہم کا عقیدہ دوسری قسم

وَالْمَقْتُولُ مَتَىٰ بِأَجَلِهِ أَيْ الْوَقْتُ الْمَقْدُورُ لَمْ يَمُوتْ بِأَعْمٍ بَعْضُ الْمَعْتَدِ لَمْ يَمُوتْ أَلَا اللَّهُ  
 تَعَالَىٰ قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِمْ الْأَجَلَ لَمْ يَأْنِ أَلَا اللَّهُ تَعَالَىٰ قَدْ حَكَمَ بِأَجَلِ الْعَبْدِ حَتَّىٰ مَا عَلِمُوا مِنْ غَيْرِ يَرُدُّ  
 وَبِأَنَّهُ إِذَا جَاءَهُ الْأَجَلُ لَمْ يَأْتِ بِشَيْءٍ مِنْ مَخَافَةٍ وَلَا يَسْتَعِذُّ مِنْهُ.

### ترجمہ

اور مقتول اپنے وقت پر مر گیا یعنی اس وقت جو اس کی موت کیلئے مقرر تھا ایسا نہیں ہے بلکہ  
 مقررہ گئے گا ان کیلئے کہ فاکس نے اس پر اس کی موت کو ختم کر دیا۔ ہمارا دلیل یہ ہے  
 کہ اگر فضائی سے بندہ کی اجلی کا فیصلہ فرما دیا اس تفصیل کے مطابق جسکو بغیر تردد کے اس نے جانا  
 اور فیصلہ کیا اس طریقہ پر کہ جب بندہ کا وقت مقررہ آئے گا تو وہ کچھ مؤخر ہو سکتے اور نہ مقدم۔  
**تشریح**  
 مقررہ کہتے ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر پر نہیں مر بلکہ اس کی زندگی اور بھی کچھ قابل  
 ہے اس کی اجلی اور اس کے وقت مقرر کو ختم کر دیا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول اپنے وقت  
 مقرر پر مر رہا ہے اللہ نے اس کی اتنی ہی حیات مقرر کی اتنی کیوں کہ اللہ تعالیٰ پہلے بندوں کی حیات و موت  
 کا فیصلہ کر چکا ہے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب اوقت مقررہ آتا ہے اس میں کچھ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ  
 تقدم ہو سکتی ہے بلکہ اپنے وقت مقرر پر موت آجائے گی۔

**تنبیہ**۔ اہل کے معنی وقت، موت، اور کسی چیز کا منتظر۔ یہاں آخری معنی مراد ہیں۔ یہاں انہما پر

کو اجل کہا گیا ہے۔ شرح عقائد کے نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ہے: ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل، جس میں مطلب غلط تھا شاید ناخین سے غلطی ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یہ ہے جو میں نے کئی دفعہ من اس

وَأَحْبَبْتُ الْمُعْتَرِكَةَ بِالْحَادِثِ الْوَاسِعِ فَإِنَّ بَعْضَ الْعُلَاةِ يُزِيدُ، وَالْعَمْرُ بَأْسًا  
لَوْ كَانَ مِثْلًا بَجَلِهِ لَمْ يَسْتَوْفِ الْعُقَاتُ دُمًا وَلَا عَقَابًا وَلَا دَبَّ وَلَا قِصَابًا إِذْ لَيْسَ بِمَوْتٍ  
الْمَقْتُولُ مَخْلُوقٌ وَلَا يَكْسِبُهُ.

### ترجمہ

اور استدلال کیا ہے معتز نے ان احادیث سے جو درجہ ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات میں  
انہا ذکر کرتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقہ کہ اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مرنے کا قائل  
مذمت اور سزا اور ریت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لئے کہ مقتول کی موت نہ قائل کے قتل سے ہے اور  
نہ اس کے کسب سے۔

### تشریح

یہاں سے معتز کے دلائل بیان کر کے ان کا جواب دیں گے، ان کے استدلال ذکر ہیں۔  
(۱) حدیث میں ہے لَا يَرِدُ الْقَضَاءُ إِلَّا بِالسَّعَاءِ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَصْرِ إِلَّا الْبُرْدُ وَالْمَرْوِيُّ  
اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ عمار اور یحییٰ سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی بنیاس  
کرنے چاہئے کہ یہ اس کا وقت مفروض نہیں بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔  
اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے لہذا اگر مقتول ہے تو وقت مقرر پر مرنے کا قائل پھر مجرم کیوں  
ہوتا کیوں دنیا میں وہ مستحق مذمت نہ ہوتا اور آخرت میں مستحق سزا کیوں ہوتا اور قتل عمار میں اس پر ریت  
کیوں واجب ہوئی اور قتل عمر میں اس پر قصاص کیوں واجب ہوتا جبکہ مقتول کی موت میں نہ قاتل کا خلق ہے  
اور نہ کسب ہے۔ یہ دلائل و بیانی بتا رہی ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر سے پہلے مر گیا ہے۔ اس لئے تو قاتل  
مجرم ہے۔

نتیجہ: ہم درس مرقا میں اللہ تم قتل پر مفضل گفتو کر چکے ہیں، دیکھ لیجئے!

وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَيْفَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ هَذِهِ الطَّاعَةَ لَكُنْ عَمْرًا  
أَوْ بَعْضًا سَتَةً لَكُنْ تَعْلَمَاتُهَا يَفْعَلُهَا أَوْ يَكُونُ عَمْرًا سَبْعِينَ سَنَةً فَاسْتَبْتِ هَذِهِ الزِّيَادَةُ  
لَهُ تِلْكَ الطَّاعَةَ بِسَاءَةٍ قَلْبُ عَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ لَمَّا سَتَتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ.

### ترجمہ

اور استدلال اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا اور

اس کی طرح سنسنی ہوگی تو اس زیادتی کو سہ طاقت کی بد میں منسوب کیا، مگر کہنے کوئے ان افغانی کے حکم پر کہ گروہ طاقت نہ ہوئی تو یہ زیادتی نہ ہوئی۔

**تشریح** یہ شرح سے مراد ہے استدلال کا جواب: ایسا ہے کہ علم ربیب کہ حدیث میں جو آیا ہے اس سے منکر ہوا یعنی میں پہلے سے سب کچھ موجود ہے۔ سب کی اعلیٰ و جہات بھی موجود ہے۔ یہ ہے کہ اس کا حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھی ہوئی ہے اب میں تبدیلی نہیں ہو سکتی بلکہ خود کچھ عرصہ تک اس کے وجود سے گفتگو کر رہے ہیں یہاں کی پیشی نہیں ہو سکتی اور کئی حدیث سے منکر ہوا ہے۔ یہ ان کا قطع اور حتمی ہے کہ مگر کچھ غرض نہیں ہو۔

یہ اس کے فیصلوں پر کوئی تہ نہ لگا رہا تھا۔

وعن أبي علي أن وجود الثقب والضمير في الفاعل لا ينفك عن كسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقوب الموت بطريق جبروت العادة فإن الفاعل فعل الفاعل كسباً وإن لم يكن خائفاً.

**ترجمہ** اور اٹان کو جواب : ہے کہ مگر - ورنہ ان کا دیوب تاقیر برآمد ہدی سے اس کے معنی وہ کہ شیخ  
 کر کے کہ جو ہے اور اس فعل کا کسب کر بھی جو ہے کہ وہ تھا ان میں کے جو بطریق جہن غبارت  
 دت و خلق فر دیتے ہیں اس کے کو قتل یا عذاب کسب قائل کو لغز ہے کہ اگر یہ عمل غلط ہے نہیں ہے

**تشریح** دوسرے استیلا کا جواب یہ ہے کہ مقتول اگر پہلے ذبح مغربہ واجب نہیں تو اس مسئلہ پر حرم سہ کراہی کے لئے نفع کا رکاب کیا جس سے شریعت منع فرماتا ہے۔ میں برہنہ سختی پر یہ وارد فرماتا ہے ومن یقتل مؤمرا بعدہ فجزاؤہ وجسمہ خالد الخ و غضب اللہ علیہ و نفعہ و احدہما بعدہ اعطیٰ ارضیٰ الغنیۃ

سوال :- یہ تو درست ہے مگر اس کا جرم تو بہت بڑا ہے ؟  
 جواب :- یہ امر جلدی ہے۔ جو آپ نے فرمایا ہے کہ جو شخص نے ایسے فعل کو کر لیا ہے اس کے لئے عفو و مغفرت کے بعد وہ عفو و مغفرت کے ثمرات کو بھی حاصل کرے گا۔

**سوال :-** قل کا خالق بھی تو اللہ ہے لہذا یہ بھی محرم ثابت نہیں ہوتا ؟

**جواب :-** جی ہاں قل کا خالق بھی تو اللہ ہے مگر قس کی کاسبت ہے کہ کل اللہ ہی ہے نہ کہ جسے اللہ نے پیدا کیا ہے۔

مستقل دلیلیں ہوں۔ انہی کو لا بُد کہ غشاً یغشاً قہم بے شکوتی جس پر دیا ہے اور منہ کا پہلا کب  
تعمیر کرنا اس پر محرم ہونا لگے۔ ایک دلیل ہے ورنہ خدا کا کہہ دو کہ تمہاری ہی کی دلیل کو رد کرنا دینا سب سے  
ممکن ہے کہ عبارت شارح کی اس طرح ہو اور لا کاتبہ اور لا یستحق کی غلطی سے جو وہ لکھ کر اب بات  
عدالت جو بدنامی کی یہ عقیدہ عقیدہ دہلی میں اہمکن ہے کہ شارح نے ان دونوں دلیلوں کو اپنے لئے ایک ساتھ  
جمع کر دیا جو کہ دینا امر تعبدی نہیں بلکہ نفس تعبدی کی تائید کے لئے مستند عقل سے خارج و غرض ظاہر عقل ہے  
جواب فقہین :- خالص اپنے لڑو کو تیرے سے اتور دینا ہے اس کا ارادہ ہی تھا۔ اس کو مبرا  
جائے۔ اسی وجہ سے تیرے بل زاد کی صورت میں احکام شرعیہ بھی باطل گناہ ہیں کہیں قصاص اور کہیں دیت ہے  
ہر حکم کی علت جدا گانہ ہے۔ کہ کتب فقہ کی شروعات میں اس کو قصاص ہی جو بدو دینا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِأَمْرِ رَبِّكَ تَعَالَى لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ مَا تَرَى وَالْأَنبَاءُ وَمِنْ هَؤُلَاءِ  
غُرَابُ الْمَوْتِ وَجُودِي بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَالْأَكْثَرُونَ عَنْ رَبِّهِ  
عَذْرٌ وَمَعْنَى خَلَقَ الْمَوْتَ قَدْ مَرَّةً.

**ترجمہ** اور موت ہیئت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے نہ باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کائنات کے اور اس کی جہاد میں بات جیسے کہ موت و وجود میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمانی ہیں۔ **مُتَلَوِّ السُّورَاتِ وَالْعَيْنُونَ** اور گزشتہ تکلیفیں اس بات پر ہیں کہ موت ملے اور خلق الموت کے معنی فائدہ کے ہیں۔

**تشریح** | اذکار بات ذہن نشین رکھنے کے غرض سے موجودات کا یہ نام ہے اور جو چیز معدوم ہو اسکو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رکھنے کے نہ موت کے وجود کی اور نہ ہی ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض محرمات سے سکود جوڑی تکرار ہے اور اس کی تعریف اس طرح کی ہے "الموت کعبۃ وجودیہ یظہر فیہ الخلق فی الخلق" اور جن لوگوں نے یہی کلمہ پڑھا انھوں نے اس طریق تعریف کی ہے "الموت عدم الحیوۃ عنان منیاۃ ان یکن حیات" بعض نے مع مررت تعریف کی ہے: عدم الحیوۃ عما انقضت بہا:

جب اسی بات پر ہن نشین ہوئی تو اب مجھے مصطفیٰ فرماتے ہیں کہ موت ایک مرض ہے جس کا نام میت کے ساتھ ہے، جہدہ موت کا قائل ہے اور نہ کاسب جنگی وجوہات پہلے سبق میں گذر چکی ہیں۔ موت کا نام میت کے ساتھ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اسکو وجودی چیز قرار دیا جائے اور اس وقت میں مخلوق حق سے خیر کیا جائے گا۔ نہ مردم کے نہ نفس کا، حق نہیں دوتا، اسی کو حاکم فرماتے ہیں کہ اسکو مخلوق قرار

تائیم ہاں اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اسکو ردی مانا جائے اور قرآن سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جیسے فرمان باری ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ۔ اس سے معلوم ہو کہ موت مخلوق اللہ ہے تو پھر وہ وجودی بھی ہوگی اور اس کا ثبوت کے ساتھ قیام بھی ہوگا مگر اکثر متکلمین موت کو مدنی قرار دیتے ہیں اور یہ حضرات اس آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلق قدر کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ موت اور حیات کو مقرر فرما دیا اور تقدیر کا معلق موجود اور مستدام دونوں کے ساتھ میں ملے۔

وَالْاَجَلَ وَاجِدًا لَا كِبَارَ عَمَّا لَكَجِي اِنَّ لِلْمَقْضٰى اَجَلَيْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَاِنَّ لَوَلَدٍ يَنْتَقِلُ لِعَاشٍ اِلٰى اَجَلِهِ الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَيْفًا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ اَنَّ لِلْاَحْيَاءِ اَجَلًا طَبِيعِيًّا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ فَيَحْتَلِلُ رُطُوْبَتَهُ وَانْطَفَاءَ حَوَارَتِهِ الْغَرِيْزِيَّتَيْنِ وَاجِلًا اَخْتِلَافًا مَبْنِيًّا بِحَسَبِ الْاَفَاتِ وَالْاَمْرَاضِ۔

### ترجمہ

اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہی گئے گمان کہ ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا تو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے بلکہ فلسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبعی ہے اور وہ اسکی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت نخل ہو جائے اور فطری حرارت کے بجھ جائیگی وچ سے اور ایک اجل فزعی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

### تشریح

اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے اس پر شاعر اور مجبور معتزلہ کا اتفاق ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک اس وقت مقرر سے ایک منگھ بھی تقدیم نہیں ہو سکتی معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ تقدیم جائز ہے جیسے مقتول میں بیماری ہو تب کہ وقت اس کا مقرر ہے لیکن وہ وقت سے پہلے مر گیا۔

معتزلہ میں سے ایک ابوالفتح محمد بن علی ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قتل بندہ کا فعل ہے اور موت اللہ کا فعل ہے تو وہ مقتول کو میت قرار نہیں دیتا اور اس کا خیال ہے کہ اگر معتزلہ کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے وقت مقرر تک زندہ رہتا۔ اور فلسفہ کا خیال ہے کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں ایک اجل طبعی، دوسرے اجل فزعی اور انھوں نے کہا کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو تیس سال ہوتی ہے کیونکہ اس عمر میں اگر طبی طور سے اس کی فطری رطوبت اور فطری حرارت کا زوال ہو جاتا ہے اور حرارت و رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہیں جیسے گاڑی میں پٹرول اور چسپرائی میں مٹی کا تیل وغیرہ کہ جب تک پٹرول ہے تو گاڑی چلتی رہے گی اور جب تک

تیل سے تو بوسراغ جتنا رہے گا وہ نہ حلال ہوتا ہے وہ آنکھوں دیکھ لے۔ اور اہل اخراہی سے کہ کوئی ناگہانی آفت یا بیماری آکر مسئلہ جان کو ختم کر دے جیسے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا دیوار اوپر گر گئی یا کینسر ہو گیا وغیرہ، ہم ان تمام باتوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وقت مقرر سب کا ایک ہے جو وقت اور جیس جگہ اور جس کیفیت کے ساتھ مقرر ہے اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

وَالْحَرَامُ هَذَا لِأَنَّ الرِّزْقَ اسْمٌ لِمَا يَوْفَقُهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْحَيَوَانِ فَيُكَلِّفُ وَذَلِكَ فَدَيُّكَونَ حَلَالًا وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا كَهَذَا أَوَّلِيٍّ مِنْ تَقْدِيرِهِ بِمَا يَتَغَذَّى بِهِ الْحَيَوَانُ لِمَا يَوْفَقُهُ مِنَ الْأَصْنَافِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ أَنَّا مَعْتَبِرِينَ مَفْهُومَ الرِّزْقِ -

### ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جسکو اللہ تعالیٰ جیسے حیوان کی طرف سے وہ اسکو کھائے، اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام اور یہ تفسیر اولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو باہر الفاظ سے مآخذ تغذی بہ حیوان، جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے، اس کے خالی ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اضافت کے معنی سے حالانکہ یہ (امثلہ) جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں

### تشریح

یہاں سے صنف ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام کو رزق کہا جائیگا یا نہیں مسئلہ ہے اس کا انکار کیسے اور ہم کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔ یہاں شاذ رزق کی دو تفسیر بیان فرماتے ہیں پہلی تفسیر الرزق اسم لِمَا يَوْفَقُهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْحَيَوَانِ فَيُكَلِّفُ یعنی وہ چیز رزق کہوئی ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کیلئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اسکو کھاتا ہے۔ جب اس تعریف پر غور کیا گیا تو مستحکم ہوگا یہ تعریف بطرح محال پر مبنی آتی ہے اسی طرح حرام کے اوپر بھی مبنی آتی ہے۔ اور دوسری تفسیر ہے الرزق ما يتغذى به الحيوان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے شاذ فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی ما یستحب ہے۔

وَعَدَدُ الْمُعْتَرَفَةِ الْحَرَامِ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِأَنَّهُ قِطْعَةٌ نَارَةٌ بِمَعْلُوفَاتٍ وَالْكَافَّةُ الْمَالُ الْوَسَائِلُ وَتَأْرَافُ بِمَا لَا يَخْتَصُّ بِهِنَّ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَكُونُ الْأَحْلَالُ لَكِنْ يَكُونُ عَلَاقَةً لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ مَا تَأْكُلُهُ الدُّوَابُّ وَرِزْقٌ وَعَلَى الْوُجْهِ يَنْبَغِي أَنْ مِنْ أَكْثَلِ الْحَرَامِ طَوْلُ عُمَرَاءِ لَعْدِ رِزْقَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَصْلًا



## ترجمہ

اور منزل کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے مسئلہ کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے  
مثلاً "یا کلہا العاقل" اور کبھی ایسے کی ہے "لا یجمع من الاستغناء ما بہ اور یہ نہیں  
جو کچھ مگر عاقل، لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو کچھ پائے کھائے جس روزنی ہو، وہ بلا غور و بلا غور نہ ہو بلکہ  
لازم آتی ہے کہ جس نے جو کچھ اس وقت تک رزق نہیں دیا۔

## تشریح

یعنی مقرر کرنے حرام کو بدل نہیں کہا جیسے کہ انھوں نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں پہلی  
تفسیر منوک یا کلہا العاقل، یعنی ایسا ملک کہ جس کو مال کھائے، اور حرام پر ملک کا  
اطلاق نہیں ہوتا۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ "لا یجمع من الاستغناء" یعنی شریعت کے اعتبار سے نہ روکے  
اور حرام سے شریعت رزق کی ہے لہذا وہ رزق نہ ہو گا۔

اب شارح مقرر کردہ واضح میں کر چکا کہتے ہیں کہ جو ایسے کسی چیز کے مالک نہیں ہو سکتا لہذا رزق کی پہلی  
تفسیر کے اعتبار سے یہ کیا چیز ہے اگرچہ پائے جس چیز کو کھائے ہیں وہ رزق نہیں، اور دونوں تفسیروں پر  
یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو شخص تمام زندگی بسر کر لیا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا، حالانکہ  
یہ فقہوں و فقیہ کے عقائد ہے۔ قرآن باری ہے "و من و اتیر فی الارض لا علی اللہ رزقہا"۔

و من فی ہذا الاختلاف عوان الاضطرار، واللہ تعالیٰ معتبر فی مصلحت الموزق و استلزام  
راضق الا اللہ وحدہ وان العبد یستحق الذم والعقاب علی اكل الحرام وما یكون  
مستنداً الى اللہ تعالیٰ لا یكون قبيحاً ومرتکباً لا یستحق الذم والعقاب والجواب  
ان ذلک لسوء متبانی اسبابہ باختیار۔

## ترجمہ

اور اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب امانت مقرر ہے رزق کی  
تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی رزق نہیں دیتا اور اس پر کہ بندہ کسرام  
کھائے پر مستحق مذمت اور عذاب ہو تا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہوئی وہ صحیح نہیں ہوتی اور  
اس کا مرتکب مذمت اور عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اس کے اسباب کی مباشرت کی  
برائی کی وجہ سے اپنے اختیار سے۔

## تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ اشعار اور مقرر کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد کہ حرام  
رزق ہے یا نہیں عین مقدمات پر ہے۔

چونکہ مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی امانت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانا بھلا کھانی  
مذاب ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی امانت اللہ کی طرف ہوتی ہے اسکی وجہ سے مذاب نہیں ہو گا۔



زنی کو رد کرنے کا کیا۔ غلام کو کسی کار زنی دوسرا کھالے یہ متنع اور محال ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُضِلُّ مَن يَّشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَّشَاءُ جَمْعُ خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْهُدَى اِلَازِمٌ  
الْمَخْلُقِ وَتَحْدُثُ

**ترجمہ**

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گمراہ کر دیتا ہے، جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور ہدایت  
خلق کے معنی میں اس لئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔

**تشریح**

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے  
لہذا اضلالت اور ہدایت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے جس کیلئے چاہے ضلالت کا خلق فرمائے،  
جس کیلئے چاہے ہدایت کا خلق فرمائے کیونکہ خالق جہت اللہ ہے اس کے علاوہ کوئی اور خالق نہیں ہے  
لہذا وہی خالق ہدایت ہے وہی خالق ضلالت ہے۔ اور جو محض مقرر کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی طرف فیج کی نسبت  
درست نہیں ہے اس لئے انھوں نے بندہ کو اپنے افعال اختیار کا ذاتی نام ہے اس لئے اس مقام پر  
انھوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ہدایت کے معنی حق راستہ کو بیان کر دینا ہے اور اضلالت کے معنی بندہ کو گمراہ پانا،  
یہ اس کے کارناموں کو جو اسے سکھایا ہے منسوب کر دینا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر کسی مطلب سے تو  
نسبت کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ حق راستہ کو بیان کرنا تو سب کیلئے عام ہے۔ شارح اگلی عبارت  
سے مقرر کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفي التقييد بالمشبهة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لا اذاعام  
في حق الكف ولا الاضللال عمارا لعن وجدان العبد ضلالا او شبهة ضلالا اذ لا  
لتعلق ذلالت بمشبهة تعالى

**ترجمہ**

اور مشبہت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد حق کو بیان کرنا نہیں  
ہے اس لئے کہ یہ تو مقرر کو گوں کے حق میں چاہے اور نہیں ہے اضمحلال کو بندہ کو ضلال پانے  
تہ اس کا امر ضلال رکھتے تھے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی مشبہت تعلق کر نیکی کوئی معنی نہیں ہیں۔

**تشریح**

اس کی تفصیل اقبل میں گزر چکی ہے یعنی اضمحلال کے بعد از ہدایت کی عید و منویشہ کو قید  
مقرر کی تردید کرتی ہے اس لئے کہ وہ جان اور قسیمہ کا تعلق شئی سے نہیں ہے بلکہ شئی  
کے ساتھ خلق کا معنی ہے۔ لہذا انھوں نے



با معذرت: .

تشی

[illegible]

والمتشبهون بأن الهند أيدى عند الدعوات التي تليها استجابة إلى المطلوب، ومنذ ذلك الحين  
على طريق الوصول أو المطلوب سواء حصل الوصول أو لا هذا هو الأربع مئة.

تَرْجِمَةٌ

از مشهور و مجید مدایت خاندان ملک تاجیک، تاجی در لوت، در حوض قهر، ملک میرزا فیاضی میرزا،

[illegible]

## تشریح

یہاں سے شارع نے دوسرے اختلاف کو ذکر کیا ہے جو ہدایت کی حقیقت کو بارہ طریقہ میں سے ہر ایک کا ماحول ہے کہ ہدایت کے معنی معتزلہ کے نزدیک اجمال ہی مطلوب ہے جس میں اور حمارے نزدیک ارادہ الطریق کے ہیں۔ اور اسکے اندر وصول لازم ہے اور نہائی کے اندر وصول لازم نہیں ہے۔ بڑاں کے اندر اس طرح تفصیلی گفتگو ہے۔

تسلیم کیا۔ ہدایت کے بار میں اختلاف آپ حضرات کو بار لاؤ اور شرح تہذیب میں پڑھ چکے ہیں۔ ہم نے الکلام النظم فی توضیح مانی اسلم میں ہدایت کے ارادہ تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے انشاء اللہ سارے اختلافات تسخیر ہو جائیں گے اور جہان کے چوبیس مسئلہ شرح مسلم میں ہم نے ذکر کئے ہیں۔

وَمَا هُوَ إِلَّا صِلَاحُ الْعَبْدِ فَلْيُرْذَلْ لَهُ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ فَضَائِلُ وَالْإِلَهَامُ خَلْقُ الْإِنْسَانِ وَالْمَقْدُورُ الْمُتَعَدِّلُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَّا امْتَنَانَ لِمَا امْتَنَانَ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتَمْتَقَ شُكْرُهُ الْإِلَهَ دَلِيلًا وَأَفَاضَةً أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ الْكَوْنِيَّةِ الْإِلَهَ الْوَاجِبُ وَلَمَّا كَانَ امْتَنَانًا عَلَى النَّاسِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتَنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللَّهُ لَعْنًا قَاتِلًا فَكُلُّ مَنْعَةٍ غَايَةِ مَقْدُورَةٍ مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهَا۔

## ترجمہ

اور جو زندہ کیلئے بہترین ہے وہ انہیں پر واجب نہیں ہے درود تو واجب ہے وہ پیدا کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں مذہب ہے اور البتہ اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور بھلائیوں کی مختلف انواع کے پر ہو جانے میں شکر کا مستحقان نہ ہوتا اس کے ہونیکل وجہ سے واجب کی دانیش اور انہر کا احسان ہی علیہ کفہ سکونہ و تشکر پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابو جہل پر ہے اس پر انہر کی لعنت ہو اسنے کہ اللہ نے دو دلائں کے ساتھ دیکھا جو میرانی میں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منہا ہے۔

## تشریح

معتزلہ جیسے دیگر مقامات پر اعلیٰ مسجد میں باتیں کرتے رہے ہیں ان کی خرافات میں سے ایک خرافات یہ بھی ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہی کہے جو زندہ کیلئے بہترین ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ نفسا لے پر کوئی چیز واجب نہیں وہ جو کہہ کر کہے وہ اس کی رحمت ہے یا اس کا عدل نہ نھان ہے۔ اور اگر بات یہی ہوتی جو معتزلہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے کافر کو جو فقیر بھی ہے کیوں پیدا کرتا جو دنیا میں بھی لہ نہ ہونیکل وجہ سے مذہب اور آخرت میں ایمان نہ ہونیکل وجہ سے مذہب ہے۔ کیونکہ اسکے لئے تو بہترین تھا کہ اللہ ہوتا اور موس ہوتا تاکہ یہاں بھی آرام سے رہتا اور وہاں بھی اور چونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ واجب کی لہ اسٹیکل پر شکر یہ کا مستحقان نہیں ہوتا اور نہ وہ مقدور کی کا احسان ہوتا تو واجب اللہ تعالیٰ پر اصل العبد واجب ہے تو اللہ کا بندہ پر احسان نہ ہوتا اور نہ اللہ تعالیٰ شکر یہ کا مستحق ہوتا۔ مگر کہ یہ دو دلائں باتیں باطل ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اسلم تھا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کا احسان فرعون بدو نہ (ابو جہل) سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک کے حق میں جو اصل تھا۔

دیکھا گیا جس کا کردار واجب ہے اور واجب کی ادائیگی پر امان نہیں ہوتا۔

**تشریح:** غایۃ مفید و سرۃ من الایضیۃ، یہاں لکھا کہ اگرچہ اس مسئلہ اور مسئلہ دوسرے کا سرچہ اللہ تعالیٰ ہے اور بندوں کی حالت کا نمائندہ کرتے ہوئے انکو مفید و سرۃ غیبیہ کیلئے روز فی ثوب اس کی قدرت سے مدد نہایت ہے جیسے فرمان باری ہے ان الله علی کل شیء قدیر۔

وَمَا كَانَ اسْمُ السَّوَالِ الْعَمَمَةِ وَالْتَوْفِيقِ كَشَفِ الْقَوَاعِدِ وَالْبَسْطِ فِي الْغَيْبِ وَالْبَيِّنَاتِ عَنِ السَّوَالِ  
مَالَهُ يَنْعَدُ فِي حَقِّ صَحْلٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مُفِيدٌ لِمَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى

**ترجمہ:**

اور دیکھا ہوا ہے، بجاؤ کے سوال کے اور رفاقت کی توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور گناہی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے

**تشریح:**

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے ضار و کابہت ہے جبکہ ترک ضرر و جہت۔  
یعنی اگر بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اصل اللہ واجب ہے تو بندہ اللہ سے جو گناہوں سے بچا نہیں دعا مانگا ہے پھر اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیوں کہ اللہ پر غوری گناہ لائے ہوئے ہیں تا واجب ہے۔ اور بندہ اللہ کی رفاقت کی توفیق کا سوال کرتا ہے اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیونکہ یہ بھی اللہ پر خود ہی واجب ہے اور بندہ اللہ کو جو دور کرنے کا سوال کرتا ہے وہ بھی بے سود ہو گا کیوں کہ یہ اللہ پر خود ہی واجب ہے اور ایسے ہی بندہ خوشحالی اور فراخی کی دعا مانگا ہے یہ سوال بھی لغو ہو گا کیونکہ اس پر اصل اللہ واجب خود ہی واجب ہے اور جس کام کو اس نے مجبور و یا اس میں نفاذ نہ ہو سکے اسکو مجبور و یا تو دعا اور درخواست کا کیا مطلب ہو گا۔ حالانکہ قرآن میں اور احادیث میں ہم کو دعا کرنا فرمایا ہے بلکہ اس میں جو سبب ہیں پھر کر رہ جائیں گے۔

وَلَا يَفِيْقُ قَدْرُ الدَّاعِي بِالنَّبَاِ اِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادَةِ شَيْءٌ اَوْ قَدْرُ الدَّاعِي بِالْوَجِبِ

**ترجمہ:**

اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز نہ ہوتی نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب سے اللہ کو وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔

**تشریح:**

اگر کوئی شخص اس کے اصول کو ان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ واجب کی ادائیگی اس پر ضروری ہے جبکہ انجام دے چکا ہے اب اس کے پلے میں کچھ نہیں رہا اس لئے جو واجب تھا وہ نواوا ہو چکا ہے۔ لغو و بطلان میں شدت و لجز رفاقت (تسبیح)۔

وآخری ان مفاسد هذا الاصل اعرف وجوب الاصل بل ان اصول المعتزلة انظر  
من ان يخطئ واكثر من ان يخطئ وذلك لغرض نظرهم في المعارض الالهية ورسول  
قياس الغائب على اثار امد في طباعهم۔

## ترجمہ

اور بری زندگی کی نعم اس اصل کے مفاسد مراد لیتا ہوں اصل کے وجوب کو کہ معتزلہ کے کثر اصول کے  
مفاسد زیادہ ظاہر نہیں تھی ہوئے اور زیادہ میں شمار کرنے سے اور انہی نظروں کے کوتاہ  
ہونے کی وجہ سے یہ معارف الہیہ میں۔ یہ قیاس غائب کے شاہد پر راجح ہو سکتی وجہ سے انہی طبعوں میں۔  
یہاں سے شارح قسم کھا کر یہ بتا رہے ہیں کہ معتزلہ کا یہی ایک قاعدہ نہیں بلکہ ان کے کثر اصول  
ایسے ہیں جن کے مفاسد غلط سے فارغ ہیں۔ درجن کی خرابیاں پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سب  
پر عیاں آئیں۔

## تشریح

تنبیہ کا۔۔ عقول نام زمین کے فحول و ریم کے سکون کے ساتھ معنی حیات اور زندگی۔ یہ مناسبتہ در  
اس کی قبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت حیاتی تقسیم ہے۔

سوال۔۔ جزا اللہ کی قسم کھا کر خواہم ہے، یہاں شارح زندگی کی قسم کوں کھا رہے ہیں؟  
جواب۔۔ اس کی یہ توجیہ کی جا سکتی ہے، قسم بخالق عمری یعنی یہی زندگی کے خالق کی قسم یعنی اللہ  
کی۔ ”قن“ مفاسد میں ان نامکرم سے جسے کلمہ جملہ میں سے شروع ہو رہے پہلے جملہ بندہ اور غیر بنیاد پر چکا  
سوال۔۔ اللہ سے بجا جزا اللہ کی قسم کھائی ہے۔ پھر شارح پر راجح اس کیوں؟

## جواب

لا یستعمل عبداً یفعل وھو مدبھون۔ جو ان کا۔۔ اللہ تعالیٰ جب قسم کھا تا ہے تو اس  
کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر تم کو جواب قسم میں شک ہے تو جو چیزیں ہم نے قسم میں ذکر کی ہیں ان میں غور کرو  
ہمارے قول کی تصدیق ہو جائے گی اور جزا اللہ جب قسم کھا تا ہے تو اسے کلام کی جگہ کرنا مقصود ہوتا ہے اور  
اللہ کو مقصد ساتھ ساتھ دین دینا ہوتا ہے۔

## سوال

یہ معتزلہ کی نظر میں قاضیوں کیوں ہیں؟  
جواب۔۔ اللہ کے جلال کو اور اس کی صفات کمال کو نہ جاننے کی وجہ سے اور انہی طبعوں میں۔ بات  
راجح ہے کہ وہ غائب کو شاہد پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

وعایبہم تبشیرہ فی ذلک ان شرک الاصل یكون بغلا وسفہا۔

## ترجمہ

اور ان کے شک کو تبشیر اس سلسلہ میں ہے کہ اصل کو ترک کرنا بخل ہو گا یا سفاقت۔



## تشریح

یعنی مزار کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصحیح للعباد ترک کرے گا تو یا تو عقل ہوگا یا عقاب و عقاب اس کے اصحیح ہونے کو جانتا ہے پھر بھی اس کا ترک کر رہا ہے تو یہ عقل ہے۔ و اگر اس کے اصحیح ہونے کا نام نہیں ہے تو یہ جانتا ہے جس کو شارع نے سنا ہے نہیں کیا ہے۔ یہاں شارع خود کے نسخوں میں عقاب ہے بعض میں ہے و غایت تشبہم اس صورت میں تشبہت اسم معقول یا اسم ذات کا عین ہوگا جس کے لئے تشبہت ہی کے ہوں گے۔

و جواب ان منہ ما یكون حوالا له وقد ثبت بآدلة القطعية كرمه وحكمته وعقله بالعواقب يكون محض عدل وحكمته شرعية معنی ما معنی وجوب الشیء علی اللہ تعالیٰ اذ لیس معناه امتصاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم حصره وعنده بعین لا یفک من التوکل بناء علی استلزامه لمدام من سفی اوجیب او عیب او یجلی او یخود لا یناد فی نفس احدی الاختیار فمیل الی نفس الذم الظاهرۃ العوارض۔

## ترجمہ

اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو کائنات کا حق ہے علامہ کو روکنے سے اس کا کرم اور اس کی حکمت اور اس کا بخاؤں کو ماننا ثابت ہے محض عدل محض حکمت ہوگا پھر کہ شر کو یہ لوگ جاننے کے لئے اللہ تعالیٰ پر کسی نئی کو تو جب کرنے کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ اس کے معنی اس کے تارک کے استحقاق مذمت و مزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (اس کے معنی) اس چیز کے صدر کے لئے کہ میں باری تعالیٰ سے اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر ہو بنا کر کرتے ہوئے اس کے مستند ہونے پر محال ہو یعنی سزا بت یا جرم یا عیب یا عقل یا اس کے مثل کو اس نے کریم و جود دیا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور اہل ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ عیب دار ہے۔

## تشریح

مفسر کے مذکورہ سوال کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے یعنی تکلیف نہیں ہے حکم ہے یعنی حکم نہیں ہے۔ ہر عالم کو یہ سلسلہ ملتی جاہل نہیں ہے۔ اس کو سمجھنے کے بعد بھی کہ لوگ جن کو اپنے لئے مصلحت سمجھتے ہیں یعنی صحت اور اندامی و نعمت کی فراوانی اور دولت و جنت۔ یہ سب اللہ کا حق ہے جنہوں کا کوئی حق ان میں نہیں ہے تو اب یہ دیکھئے کہ کس طرح یہ کیا جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی بندہ کا حق نہیں بلکہ ان کے (اللہ) حقوق ہیں اور نیز دلائل قطعیہ سے کہ کریم اور حق کی حکمت اور امور کے بخاؤں کو ماننا ثابت ہے پھر بھی وہ کسی حق کو روکنے کے لئے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہے اس کو جہات اور مذمت یا عقل سے نہیں روکا

بغابت و جہالت ہے۔ یہ پہلے جواب کا حاصل ہے جو پورا ہو گیا۔  
دو تیسرے جواب :- ۱۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ کسی چیز کو واجب کر سیکے وہ جی ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی یہ  
کہ اگر اللہ نے ایسا کیا تو وہ مذمت یا عقاب کا مستحق ہے حالانکہ اس کا مطلوب مذموم ہو نا ظاہر ہے اس لئے  
کہ اللہ تعالیٰ مذمت سے اور عقاب سے منزہ ہے جس پر طریق کا اتفاق ہے۔

دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صلیح کا قصد و ارادہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ صلیح للعباد کے ترکات  
پر قادر نہیں ہو سکتے کہ اسکو اگر ان کے ترک پر قادر نہ ہوں گے تو محلات لازم کئے ہیں یعنی اس کا سلیقہ  
اور جاہل ہونا و زعمین ہونا اور نوا کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے صلیح للعباد اس سے بفریق و یوب صادر  
ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اسے معذور اگر پسلیک و جوب ہے بھی مراد یہ تو بھرب میں اور فلاسفہ میں کیا  
تفرق رہا۔ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالاجوب مانتے ہیں اور ہم انکو فاعل فخر مانتے ہیں تو بھرب کہتے  
کہ کس معنی کے کما ہے اس پر صلیح للعباد وجوب ہے۔ لہذا ہماری بات ثابت ہو گئی کہ اس پر کوئی چیز واجب  
نہیں ہے جو کہ وہ عطا فرمائے اس کی رحمت ہے اور نہ عذاب دے تو اس کا عدل و انصاف ہے۔  
تنبیہ :- عبارت میں ماں سے مراد حق سبحانہ و تعالیٰ ہے۔ لیست شعری اخیر کے فقر کے ساتھ علم  
کے معنی میں ہے۔ رویت کی خبر محدث ہے۔ ی لیست علی حاضر۔ تو اس عبارت کا ظاہر یہ بتانا ہے کہ  
قائس پہلے سے محمول علم کی تھا کرتا ہے اور مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ مستحکم علم پر غرض کرنا ہے کہ  
اس کو اس بات کا بھی علم نہیں ہے۔

و فخر لیست اعدۃ الاخفیکان۔ انتہا کے تا حد کہ چھوڑنا ہے یعنی اس ستم امون کو چھوڑنا کہ اللہ تعالیٰ  
فاعل مختار ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو ترک فعل پر قادر نہ مانا جائے تو اس کے کہنے پر اضطرار لازم آئے گا  
حالانکہ وہ انجذاب سے منزہ ہے۔

و معین اولی الفلسفۃ الظاہرۃ لعلو اور مال ہونے سے ایسے فلسفہ کی جانب جس کا کلمہ ہونا اظہر ہے ان  
کا اہمنا عیب ہے تو یہی معنی مراد لئے گئے یعنی عیب و ازبہن میلان ہے۔ اس فلسفہ کی طرف جس کا عیب ہا چرچ  
نوار، عین کے فقر اور غم کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے فقر زیادہ مشہور ہے۔

و عذاب القبر لکافورین و لبعضہ عذابۃ الموتین خیر البعوض لان منهم من لا یرید اللہ  
تعالیٰ لعدیبہ فلا یعذب و تعظیم اهل الطاعة و القبر بما یعلمہ اللہ تعالیٰ و یرید  
و هذا ولی ما وقع فی عامۃ الکتاب من الاقتصار علی اثبات عذاب القبر دون تعظیم  
بما یحکم ان النصوص الواردة فیہ الکر و علی ان عامۃ اهل القبر مکرر و عذابہ لا یقتضی  
بالذکر احیدر۔



ثم ينقطع كذا في المعتقادات المشيخة ابو العباس النسفي العنفي من حاشية الحموي ملاحظاً  
(رد الفوائد ۲۵۵) - علامہ غفرلہ نے شرح القیوم میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے بعض عقائد المؤمنین کو کہہ کر بعض کو خاص کر دیا اسلئے کہ بعض مؤمنین  
ایسے ہوں گے کہ گناہ گار ہو چکے یا جو دوا کو عذاب قبر نہ ہو گا جیسے شہداء - ترمذی میں ہے "والمشہد عند  
الله است خصاً بالی یغفر لک" اقولاً و فحقی و یجاء اور مؤمن وہ وہیں ہی مقعداً ہو الجسماً  
و یجاء و من عذاب القبر - درجے پیش کی بیماری میں مرنے والا - حدیث میں ہے من قتلنا  
بطناً لم یضرب فی قبرہ و ذوالہ السر مذموم و غیرہ - اور حدیث میں ہے من عذاب یوم الجمعۃ  
فی عذاب القبر رواہ ابو یعلیٰ - اور حدیث میں ہے من قرأ نزلک الذی یبذلک اللہ کل لیلۃ  
من بعد الذل بہ عذاب القبر یزدہ لسانی - اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قتل ہوا اللہ اُکند  
پر حکم کرے گا اور اس بیماری میں مر چکا تو قبر میں عذاب سے محفوظ رہے گا اور ضعیفہ قبر اس کو نہ ہو گا دریا دیکھ  
دن ملا کر پنے ہاتھ سے اٹھا کر اس کو آب ہر اس سے پا کر کے جنت کے دن اسے تک پہنچا دیں گے۔ انرجی  
ابو یعلیٰ فی شرح القیوم۔

بہر حال چونکہ بعض اہل ایمان کو اگرچہ گناہ گار ہوں مگر عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہو گا اس وجہ سے مصنف  
نے بعض کی تخصیص کرتے ہوئے، اور اسی طرح جو لوگ اہل طاعت ہیں انکو تعین اور راضی میں لے  
اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ بعض کہتے ہیں میں عرف عذاب قبر کا ذکر ہے تعجب کا ذکر نہیں ہے اور  
ان لوگوں نے درجہ کفار یہ بیان کی ہے کہ وہ جہنم کے سلسلہ میں وارد ہو جو بالے نفوس بکثرت ہیں۔ نزول  
اور زجر جس وعید وعدہ سے زیادہ مؤثر ہے اور چونکہ زیادہ تر اہل کفار اور عقیقات ہی ہیں اس لئے تعذیب  
ہی کا ذکر مناسب ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ عمدہ نہیں ہے جبکہ عمدہ طریقہ یہی ہے کہ عذاب  
کے ساتھ تنبیہ کا بھی ذکر ہو اسلئے کہ فقط عذاب تحریر کفار کرتے ہے یہ ہم پر تاسہ کہ شاید انکو تعین نہیں

و سؤال منکر و ناکر و ہما مکان یدخلان القبر فیسا لان العبد عن ربہ  
و عن دینہ و عن نبیہ قال الیہ ابو الشجاء ان الصبیان سوالاً و لکن اللانہ  
علیہم السلام عند البعض

ترجمہ

اور منکر نکیر کا سوال زمین ہے، اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے تو نہ وہ اس کے

رب کے بارے میں اور اس کے دین کے بارے میں، اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کریں گے۔

سید ابو شجاع فرماتے ہیں کہ کچھوں نے بھی سوئیں ہو گا اور ایسے ہی اخبار علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

## تشریح

مُتَنَكِّرُ انکار، بے فعال ہے، اسم مفعول کا صیغہ ہے، اور تَنَكَّرَ فَعِل کے وزن پر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔ حکیم ترمذی کہتے ہیں کہ ان فرشتوں کو منکر مگر اس جملے سمجھتے تھے ہیں کہ ان انسانوں کے مشابہ ہو لگے نہ ہواؤں کے ذریعہ جو کچھ جانوروں کے اور انسان میں ناظرین کیلئے کوئی انسان ہے علامہ شافعی میں دے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر مگر کفر و فساد کے فرشتے ہیں اور مومن کے فرشتے مسخر اور پیشتر ہیں، تو یہ دونوں فرشتے قرین و غفل ہو کر خدا سے پوچھتے ہیں: مَنْ رَبُّكَ، مَا وَجَدْنَاكَ، اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھا جائیگا، علامہ غنیہ میں سے ایک جرس، عالم سید ابوالشماخ یہ فرماتے ہیں کہ یوں سے بھی سوال ہوگا اور کیا تم میں سے بھی سوال ہوگا، علامہ ترمذی فرماتے ہیں کہ جب نبی سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائیگی، اور ان کو جواب کا انہماک کر دیا جائیگا۔ لیکن ایک جماعت نے جو سے سوال کا انکار کیا ہے اس لئے کہ جو غیر ملکوت ہے۔ اور وہاں پرست میں بچہ کے متعلق آیا ہے کہ: اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَسَ عَلَى حَصْبَةٍ وَقَالَ اَنْتُمْ مَرْكُوبَةٌ وَالْحَدَّثُ اب۔ اس سے مراد قبر کی وحشت ہے۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے اور درست ہے، اور حافظ ابن حجر عسقلانی سے یہی فتویٰ آیا ہے۔ شفیق کی بحوالہ کلام میں ہے کہ مومنین کے بچوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے منکر تخر کا سوال ہوگا، ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ بعض صلحاء اس سے سوال نہ ہوگا تو قبر غیر سے خبر دے دیتی نہ ہوگا۔ جن میں سے کچھ روایات اقبل میں گذر چکی ہیں اور یہ ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی امت کے بارے میں سوال ہو اس لئے کہ یہ نقشہ نہیں کیا اور ان سے اُکڑا قال بعضی۔

ثَابِتٌ عَنْ هَذَا اَلَا مَوْسَى اَنْ لَّمْ يَتَمَحَّيْهِ لَآ تَهَابُ امُورًا مَكْنُوتَةً اَخْبَرَهُهَا النَّبِيُّ  
عَلَيْهَا نَطَقَتْ فِيهِ النَّصُوصُ -

## ترجمہ

ثابت ہیں یہ تمام امور داخل صبر سے اس لئے کہ یہ امور مکنت ہیں جن کے بارے میں محسب عداق سے خبر دی ہے جن پر غصہ میں ناطق ہیں۔

## تشریح

یہ ثابت مذکورہ تین ہمتاؤں کی انہی خبر ہے۔ شرح سے صحت من حدیث والا موصوفہ کہ کہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نہ ہٹ کے اندر جو ضمیر مستتر ہے ان میں سے ہر ایک کی جانب راجع ہے اور ان کا ثبوت دلائل عقلیہ یعنی قرآنی آیات اور احادیث سے ہے اور میں عقلی یہ ہے کہ یہ سب امور امور مکنت ہیں اور خبر عداق ان کے وقوع کی خبر دے رہا ہے تو ان پر ایمان نہ لانا ضروری ہے۔ اس لئے یہ سوال مقرر ہے کہ اگر ممکن کے بارے میں جب خبر عداق خبر دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا واجب ہے لہذا نہ اعمال کے متعلق نفس اور جو تو اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر ہے پھر لازم ہے یہ سارے





حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قرعہ یعنی اقوال کی ٹوکی مثالیں ہیں ازل ہوئی یہ خاص کا ذکر کر کے عام قرار دیا گیا ہے جب کوئی اسے کہے تو ایسا جگہ مگر ساری جگہ وہاں نہ ہوگا اور نہ ہی اسے کوئی جواب دے گا کہ یہ کذاب اللہ ہے اور یہ وہی اللہ نام ہے اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مشکوٰۃ شریف کی وہ حدیث جس میں نقل کیا ہے اس سے مختصر یہ پوری روایت مستند نام احمد در پہنچی میں ہے۔

دوسری حدیث اذ القبر العتبت افتاء مملکان السودان اور فان قال لاحد هما الشکر وذلک الشکر یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث کمال ترغی مشکوٰۃ ص ۱۰۱ پر موجود ہے۔  
یعنی جیسا میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں ایک کہنے لے تو میں دعا بھیجی  
دیکھی نہیں ہوئی ہیں اللہ نے اس کا یہ حلیہ اس نے عجب کیا کہ رنگ کی سی آکھوں کے نیچوں جو نیچے نہ  
نہ زیادہ ہولناکی درد وشت کا باعث ہے۔ ان میں سے ایک کو منکار اور دوسرے کو کبیر کہا جاتا ہے کبیر درخشہ  
باقبل میں گزر چکا ہے گزشتہ سے اسلام کے آثار ظاہریوں کے تو اس سے منکر سوئ کرتا ہے اور اگر اس سے  
کفر کے آثار ظاہریوں کو اس سے کچھ سوال کرتا ہے پوری حدیث مشکوٰۃ میں دیکھئے!

تیسری حدیث ۱۰ الطیر ما وجدہ من ریاض الجنة او حفرة من حفرة النيران یعنی قبر انور کے  
افراد میں سے ایک یا بیچو ہے اور یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہے یہ حدیث ترغی میں ہے محققین  
کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر معمول ہے اور یہ اذات علماء کی قبروں میں یا سپین اور درجوان کا مشہور  
ہوا ہے اور قبریں کی قبروں میں ایک کا مشہور ہوا ہے۔

وَبِأَنجَمِ الْأَخَادِيثِ فَرَقَهُ "لَمَعْنِي وَفِي كِتَابِي مِنَ الْكُتُبِ الْأَخْرَجَ مَوَازِيْرَ الْمَعْنِي"  
وَأَنَّ لَمَعْنِي لَمْ يَلْغُ أَحَادُثُهَا وَحَدَّثَ النَّوَازِلُ

ترجمہ

اور حاصل کلام احادیث اس بارے میں اور شرف کے اکثر اقوال کے بارے میں موافقات حاصل  
میں اگرچہ ان کے الفاظ حد و قیاس نہیں ہو سکتے۔

تشریح

پہلے سال سے شریف یہ فرماتے ہیں کہ حوالہ قبر اکثر اقوال آخرت کا ثبوت اگر ایسی احادیث  
سے نہیں ہے جن کو تاثر غلط ہو سکیں تو یہ معنوی سے مدد دیتا ہے۔ تو ترکیبات میں  
جہاں غلطی میں بیان کر چکے ہیں انہیں بھی بڑی محنت سے عذاب قرار دے سوائے قبر کی روایات منقول ہیں انھیں  
میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت عمرؓ اور انسؓ اور مراد بن عازبؓ اور کتب دارمؓ اور ثوبانؓ اور جابر بن عبد اللہؓ  
اور عبد اللہ بن ابی اسحاقؓ اور عمار بن عاصؓ اور عبد اللہ بن رواحہؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ



اور عبد اللہ بن مسعود اور عمر بن العاص اور معاذ بن جبل اور ابوامامہ اور ابوہریرہ اور ابوہریرہ اور غیر  
عائشہؓ ہیں۔ پھر ان سے روایت کر جو لوگوں کی تصدیق دے چاہیے۔  
تسلیم کیا۔ قبر کا غلط فہمی اس کامرہ کو دیا کہ روایات سے متکلم ہوتا ہے کہ یہ غلط مسلح اور غصب  
کو نہ کہ ہے۔ علامہ بیہولی نے شرح القبر مشکوٰۃ پر اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وَأَذْكُرُ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضَ الْمُعْزِلَةِ وَالرَّوْفِ فَظَنُّ لَأَنَّ الْعَذَابَ جَمَادٌ كَالْحَيَوَاتِ لِمَا وَلَدَ سِرَالَهُ  
فَعَذَابُهَا عَمَلٌ وَالْجَوَابُ اسْمٌ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيمِ الْأَجْزَاءِ أَوْ فِي بَعْضِهَا  
لَوْ أَنَّ مِنَ الْحَيَوَاتِ قَدْرَ مَا يَذْكُرُ الْعَذَابُ أَوْ لَوْ أَنَّ التَّعْظِيمَ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ عَادَةَ  
الرُّوحِ الْوَحِيدَةِ وَلَا أَنْ يَهْزُلَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يَرَى أَثَرَ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْفَرْقِ فِي  
السَّاءِ وَالْمَاكُولِ فِي بَطْنِ الْحَيَوَاتِ وَالْمَصْلُوبِ فِي السَّوَاءِ عَذَابٌ وَأَنْ لَمْ نَلْظُمْ عَلَيْهِ.

### ترجمہ

اور تم کو یاد کرنا کہ عذاب قبر کا بعض معز لہ اور بعض رد افض نے اس کے کو میت ہے حال ہے جو میں  
زیات ہے اور نہ راگ تو اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ  
اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں یا کئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے درو یا قسم کی لذت  
کا دریا کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے عادی کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ  
حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو  
کھا لیا گیا جو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہے اور جس کو نفسا میں سولی دی گئی تو اس کو عذاب دیا جائے گا اگرچہ  
ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

### تشریح

بعض معز لہ اور بعض رد افض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اور ان کو دھوکہ دے ہوگا کہ میت میں نہ  
حیات ہے اور نہ راگ ہے تو اس کو عذاب و قسم سے کہا جائے گا اور بولے کہ اس سلسلہ میں  
دور ہوئی ہیں وہ ان کے نزدیک منقول ہیں اور اگر یوں جواب دیا جائے گا کہ مرہ و دم میں زندہ کر دیا جائے گا  
وہ کہتے ہیں کہ قرآن سے مرید وہ دنیا حیات کا ثبوت ہے۔ حیات و نبوی اور حیات اخروی۔ اور اس صورت  
میں حیات میں مائی ہوئے گی جیسے فرمان باری ہے اَعْقَبْنَا اَنْفُسِنَا وَ اَحْيَا اَنْفُسِنَا مِثْلًا لِّمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ  
جاسکے کہ موت وہی ہوئی، ایک دنیا کی اور ایک قبر کی۔ در حیات بھی وہی ہوئی، ایک حیات دنیاوی  
اور دوسرے حیات قبر جو مشترک ہوا رہے گی۔ مگر شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جو جائز ہے کہ  
اللہ تعالیٰ فی عادی روح کے میت کے ورے اجز ہ بدن میں یا بعض کے اور انہی حیات پیدا کر دے جس سے  
وہ عذاب کی مشقتوں کا اور قسم کی لذتوں کا اور رک کر سکے جیسے اسی منولی حیات کو جو بے ارادہ و ای ہے

و ان میں فوق الاشیعہ مصلحت ہے اور میت کو جوار و ریت کھنا اس حیات کے مقابلہ میں ہے جو اسکو دنیوی زندگی میں حاصل تھی مگر شارح کا یہ جواب غلط ناکمل ہے اسلئے کہ اعداد و ثبوت میرے یہ بات ثابت ہے کہ سولہ کے وقت میں بدن میں روح کا عبادہ کر دیا جا سکے۔ لہذا اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو شارح نے پیش فرمائی ہے اور راہ و اعتراض جو منزلہ آیت کے ذریعہ وارد کیا ہے۔ اس کا جواب ہے کہ اگرچہ وقت سولہ روح کا عبادہ کر دیا جائیگا مگر یہ حیات ضعیف ہوگی، ایسی ضعیف ہوگی کہ جس کے زور کی موت سے بھر نہ کیا جاسکے لہذا اب یہ حکم ٹھیک و حق نہ تھا فیہا الموت الا الموتۃ الاولیٰ کے متعلق نہ ہوگا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس حیات کے تحقق پر ٹھیک ہے جس سے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ سرسخت بھی کرے اور کلمہ جو جسے مضرب ہو۔

اس کے ادھر عذاب کا اثر بھی دکھائے۔ لہذا جس شخص کو درد سے کھا لیا ہو دردہ ان کے بطون نیلے ہو یا کوئی درد یا میں عرق ہو گیا ہو یا اسکو سولی دی گئی ہو اسکو وہیں عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کریں اسلئے کہ یہ عذاب برزخی ہے و قبر کا درد سوچو جسے کہ عورتوں کو قبر میں دفن کر دینے والے ہیں۔

**تنبیہ کا۔** حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الروح میں اس مسئلہ پر گفت فرمائی ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم ہیں۔ عالم دنیا، عالم برزخ، عالم آخرت۔ اور بنیوں عالموں کے احکام جدا گانہ ہیں۔ عالم دنیا کے اندر جملا احکام کا سکونت بالذات بدن ہے اور روح بدن کے تابع ہے۔ پٹائی ہوئی ہے تو بدن کی، کھانا کھا کپے تو بدن، عسار بڑھنا ہے تو بدن البتہ روح بھی بطریق طبیعت اس سے متاثر ہوتی رہتی ہے اور عالم برزخ کے اندر روح اصل اور بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب تک بدن باقی ہے بالقیق وہ بھی عذاب اور عذاب سے متاثر ہوگا اور اگر فنا ہو جائے تو روح جو اصل و بالذات ہے وہ موجود ہے سکو عذاب ہوگا اور عالم آخرت کے اندر بدن اور روح دونوں معقود ہوں گے، کوئی کسی کے تابع نہ ہوگا۔ فرماں باری ﷻ کہ لا تظہر جلودہم بدنہا من جلودہم وغیرہ لایذ و فیما القذات اس پر مال ہے۔

اس تحقیق کی روشنی میں منزلہ اور دفع کا اشکان یا کپہ ختم ہو گیا اسلئے کہ برزخ کے اندر معقود اصلی روح ہے اور وہ باقی ہے۔ اور پہلے والا جہاں کہیں بھی ہو خواہ جلا دیا گیا ہو یا عرق ہو یا ہو تو اس کی روح موجود ہے، سکو عذاب کیلئے بدن کی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَنْ تَأْتِلْ فِي عِبَابِ مَلِكٍ وَمَلَكَوتٍ، وَغَرَابِ قَدَرٍ، وَجِبِ وَتَبِ لَمْ يَتَّعِدْ  
أَمْثَالِ ذَٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْإِسْتِغَالَةِ

**ترجمہ** اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اس کی قدرت و جبروت

کے غرائب میں وہ اس کے اسباب کو متنبہ نہیں دیتا چاہے تاکہ محال ہوئے۔

### تشریح

ملک وہ عالم جو محسوس و مشاہد ہے، ملکوت عالم مقبیات، ملکوت کے معنی ملک عظیم کے ہیں۔  
 دار اور تار مخالف کیلئے ہیں اور ملکوت ملک کے بعد درج میں ترقی کیلئے ہے بعض محققان  
 نے کہا ہے کہ ملک وہ عالم معالی ہے اور ملکوت عالم غلی ہے اور معنی ہے کہ اسے کہ جو محسوسات میں ہے  
 وہ ملک ہے جیسے انسان حیوانات وغیرہ اور جو غائب عن البصر ہیں جیسے مائیکہ اور ارواح جن ملکوت  
 ہے۔ جبروت، جبر کا مبالغہ یعنی عظمت یعنی جو اس کی قدرت و عظمت کے غرائب میں غور کر لیگا وہ ان  
 باتوں کو محال تو کیا جانتا متنبہ بھی نہ کیے گا۔ فقہاء پر بناء حال منصوب ہے یا معمول مطلق ہوگی  
 وجہ سے منصوب ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ أحوال القبر مما هو متوسط بين أمور الدنيا والآخرة فَرَدَّهَا  
 بالذکر ثم اشتغل ببيان حقيقة البعث وبقا حیل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الحاصل  
 أنها أمور ممكنة عند ربها الصادق وبتفويض الكتاب والسنة فتكون ثابتة وقطوع  
 بحقیقة كل منها تحقیقاً وأكيدة واعتناء بشأنه وقال۔

### ترجمہ

اور جان جو تحقیق کہ کثیر احوال قبران اول میں سے ہیں جو دین میں ہیں دنیا اور آخرت کے  
 امور کے قیام کو مصنف نے الگ بیان کیا۔ پھر مصنف مشغول ہوئے حشر کے حق ہونے  
 بیان میں ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور دین میں اس کی یہ ہے کہ یہ سب  
 امور ممکن ہیں جتنے بارے میں صادق نے فرمادی ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلہ میں ماضی  
 ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہوں گے اور مصنف نے صراحت فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق  
 ہونے کی تحقیق اور تاکید کی عرض ہے اور ہر ایک کی شان کا کھولنا رکھنے کی وجہ سے۔

### تشریح

ابن سے شائع ہے فرماتے ہیں کہ احوال فردہ اولیٰ برزخ ہیں جو دنیا اور آخرت کے درمیان  
 کا حصہ ہے اسلئے مصنف نے احوال قبر کو الگ ذکر کیا اور پھر اس کے بعد احوال آخرت  
 کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اور قبل میں یہ احوال گذر چکے ہیں کہ اگر ممکن کی جب غیر صادق  
 خبر ہے تو اس پر یقین کرنا ضروری ہے۔ لہذا احوال عذاب قرار احوال آخرت سب امور ممکنہ ہیں  
 کتاب اور سنت سے ان کے احوال ممکن ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے  
 ہیں کہ مصنف نے احوال آخرت کو بیان کرنے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر کو بیان کرنے ہوئے  
 اپنا یا تھا یعنی سب کی غیر ثابت بعد میں بیان کی تھی بلکہ یہاں ہر ایک کے ساتھ خبر بیان کرتے ہوئے

یوں کہیں گے: لَعْنَةُ الْكَافِرِ خُذْ دِيَارَهُمْ وَتَنَادِبُ الْمَذْمُومَ حَتَّىٰ يُبْعِدَ عَنْهَا النَّاسَ ذَرْوَاهُمْ وَتَدَوَّرَا عَلَىٰ عَرَسِهِمْ فَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِشَيْءٍ مُّشَابِهٍ۔ تو شہر و دیار لے لو، کافر کو توبہ تک نہ دینا اور اس کی مذمت کرتے رہنا تاکہ وہ اپنے گھر سے دور ہو جائے اور لوگوں کے گرد نہ آئے۔ میں تم کو ایسی چیز کا بیان نہیں کر سکتا جو ان کے لیے مشابہ ہو۔

وَالْبَقَّةُ وَهُوَ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْتِ مِنَ الْيَوْمِ بِأَنْ يَجْمَعَ أَجْزَاءَهُ الْأَصْلِيَّةَ وَ  
يَعْبُدُ الْأَرْوَاحَ أَنْ يَهْبِطَ لِقَائِهِمْ هُنَا تَفْرُقُ كَلِمَةُ الْعِلْمِ بِمَقْشُورَةٍ وَقَوْلُهُ  
قَدْ يَحْيِيهَا كَمَا دَيَّ الشَّاهِدُ أَوَّلَ مَرَّةٍ الْغَيْرَةِ لَيْتَ مِنْ تَنْصُوصِ الْعَاطِلَةِ الْخَالِصَةِ  
بِحُضْرِ الْأَحْكَامِ

**ترجمہ** اور بیت (مرتبہ کورد و بار و اعلیٰ جانا) و ردہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائے۔ اس واقعہ پر کہ ان کے اجسہ نہ اٹھیں تو کچھ کر دیجے۔ دوران کی جانب ہوں کو لوٹا دے گا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ثم انکم يوم اقلیلہ" تہذیب کی وجہ سے، اور اقلیلہ تعالیٰ کے فرمان "قل" بحسب اللہ تعالیٰ انشا اداں مرقہ کی وجہ سے، اس کے علاوہ وہ لقب بھی جو قطعی ہیں جو بیسوں کے جمع کے ساتھ اس کے سبب سے ملے ہیں۔

[illegible]

رجی رہا اس نقطہ تا جیسے کہ ایسے الفاظ کہنے کی حرکت نہ ہوتی، اپنی اصل پر تقرر کر کے شراباؤ کو قتل ہے کہ دیگر اپنے سوال کا جواب بھی حاصل کر لیتا جو گلی آیت میں مذکور ہے، زرشاد باری ہو کہ اسے بخت ہے۔ آپ فرمادیجئے کہ انکو وہ زندہ کیسے لگا جس نے انکو پہلے بار بٹا تھا اور وہ سب بنانا جانتے ہیں جن سے پہلی مرتبہ ان کو زندہ کیا گیا ان میں جان والے اور سرنے والے جان والے کیا مشکل ہے بلکہ یہ تو پہلے سے زیادہ آسان ہو گا جیسے (دو) انہوں نے علیہ السلام اور اس قادر مطلق عینے تو سب ہی چاہا انسان ہے پہلی مرتبہ ہو یا دوسری مرتبہ وہ ہر طرح بنانا جانتا ہے اور بدن کے اجزاء اور بدن کے ریزے جہاں کہیں منتشر ہو گئے ہوں ان کا ایک ایک ذرہ اس کے علم میں ہے۔ اس کے بعد شارع فرماتے ہیں کہ یہ در آتے ہیں تو ہم نے بطور غور و تحقیق کر دیں وہ ایسی آیات بیشمار ہیں جن سے یہ بات قطعی طور سے منکوم ہوتی ہے کہ ہر شے کے بعد دوبارہ اٹھایا جاتا ہے۔

**سوال :-** اجزاء اور اہلیہ سے کیا مراد ہے؟ **جواب :-** انسان کے بدن کا وہ حصہ جو بدن پر قبضے سے تیز جات نکلتا رہتا ہے وہ بدن انسانی میں دو چیز عوارض و سیلاب ہو جسے کوئی پیشی، و طری اور سونا یا ظاہر ہوتا ہے وہ اجزاء اہلیہ میں داخل نہیں ہیں تفصیل اس اجمال کی ہے کہ بدن انسانی میں دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں ایک اجزاء اہلیہ کہ جو مادہ سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور دوسرے اجزاء زائیدہ اور عارضہ کہ جن میں تیز رفتاری کی پیشی ہوتی رہتی ہے جیسے کہ انسان بچہ اور جوان اور بوڑھہ ہونے کے دونوں قسم سے تیز رفتاری کے ساتھ ساتھ ساتھ ہوتا ہے اس کے جسم میں ہزاروں تغیر و تبدل پیش آتے ہیں اور دنیا کو تو کچھ معلوم تھا بڑھتا رہتا ہے و مکتوم ہو کر زود کے اجزاء اہلیہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا، مگر اجزاء زائیدہ میں تغیر و تبدل ہوتا رہا۔ پس ہر شے کے وقت ہر انسان کے اجزاء اہلیہ بخیر و کرہ بے جا نہیں گئے اور ہر شخص اپنے اجزاء اہلیہ کے ساتھ غائب جلتے ہوئے ہاں الفاظ دیگر انسان اور بدن میں فرق ہے کہ کوئی بدن میں فریضی اور طری کو جو ہر سے کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے مگر انسانیت میں کوئی کمی اور زیادتی نہیں ہوتی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاء اہلیہ سے مراد وہی ذرات ہوں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے جدا کیے گئے تھے کہ کائنات اللہ تعالیٰ "راوا احدث رکبہ من ارضی آدم من جوہر زنجہم و اشہد علی علی الفہم انک منکم" انسانی : اور حضرت آدم کے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی ادا کو ان کی پشت سے ذرات کی ہیئت اور شکل پر نکالا اور جب نہیں یہ ذرات چھوٹے گئے اعتبار سے اجزاء زائیدہ ہوں اور صورت اور ہیئت کے اعتبار سے انسان ہوں اسی سے اللہ تعالیٰ نے ان پر ذرات کا اطلاق فرمایا، ذرات کا لفظ نہیں فرمایا اس لیے کہ ذرات کا اطلاق جب ہی ہوتا ہے کہ صورت جن بھی ہو، شاید اسکی تفصیل اجزاء اہلیہ کو کہنے کی ہے۔

وإننا في الفلسفة بناءً على اعتبار إعادة التمسك ومعيّنته وهو ما أنه لا دليل لهم عليه  
يذهب غير مفرغ من المصطلح لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ويعيد  
روحها إليه سواء سمي ذلك إعادة التمسك ومعيّنته أو التمسك.

تَرْجُمَةُ

اور فلاسفہ نے بحث کا انکار کیا ہے۔ بتا کر تے ہوئے معدوم کے بے بنیاد اعادہ کے متنبہ ہوئے۔  
پیرا اور یہ بات یاد ہو کہ ان کے لئے اس پر کوئی معتمدہ دلیل نہیں ہے۔ مقصود کے لئے  
تجربہ کر ہمارا مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزائے اصلیہ کو متنبہ کرے گا اور انسان کی جانب  
دریغخواہ اس کا نام بے بنیاد معتمدہ دم اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

تشیخ

خلاصہ اپنی کوتاہ نظیری کی وجہ سے جناب دیکھ کر حقیقی شریعہ کے سمجھنے میں بڑا کچھ غم کے شکار ہوئے ہیں لیکن انھوں نے معاہدہ حیوانی کا یہ کچھ کرنا کھار کر دیا معاہدہ حیوانی میں متعدد دم کا اعادہ کر کے متعدد دم کا اعادہ حال ہے حالانکہ انہی یہ بات کہ متعدد دم کا اعادہ حال ہے بعض کے بعض کے مویں قابلِ قائم نہیں جس طرح متعدد دم کی ایجاد ممکن نہیں بلکہ واضح ہے اسی طرح متعدد دم کی ایجاد بھی ممکن ہوگا جو دور دور عدم موت اور حیات نفسِ ماہیت کے عوارض میں سے ہے نہ کہ

نہم ماہیت جس طرح عدم نہ ہو مگر اور مرگت اور برویت کا ماہیت واحدہ پر تو اور اور اسی طرح وجود اور عدم کا تو اور بھی ماہیت واحدہ پر جو 'نہم' ہے ایجاد اور اقسام احوار اور کسی خاص زمانہ پر موقوف نہیں لہذا اگر احوار اول زمانہ سابق میں ہونے کے سبب ممکن ہے نہ لاحق میں ہونے کی وجہ سے متعین ہے غیر معقول ہے ان اگر اعادہ بشرط الزام الاول کے ممکن تھاں استعمال لازم آتا جس طرح متعدد دم کی ایجاد زمانہ اول میں ممکن تھی جیسے اسی طرح دوسرے متعدد دم کی ایجاد زمانی بھی ممکن ہوگی زمانہ کے بدلنے سے یہ ایجاد ممکن بھی وہ حال نہ بن جائے متعدد دم کے بعینہ اعادہ کو حال قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے کہ متعدد دم اشارہ عقیدہ کو قبول نہیں ان خود کا علم کیا کیا کیسے صحیح ہوگا ؟

**جواب:** یہ اصول غلط ہے اس کے عقل افلاطون اور اسکندریہ کی ہاں ہاں نہ کہ نفی ہے جس کی صحت میں کوئی شک نہیں اور اگر منتق پر حکم لگا یا لکھیے باطل ہے تو سرکٹ الیاریک مشق، تمام عقیدتیں محال و فخرہ جس کیسے علم ایمانی لگا یا لگا، پھر عساری گفتگو اس میں ہے کہ موجودات ثابت کے بعد کو ثابت ہو سکتے ہیں تو یہ بعد دوم پر کہاں نظر ہوا۔

شارح کی عبارت ”ہو اسی اختراع (انکادۃ العنکدوم)“ متع آتا کہ دلیل ہم بعدہ غیر مستنبطہ و بالغہ و  
 ہو بلند ہے اور غیر متصور اس کی خبر ہے۔ اور مقتدر کے اندر ضمیر مستور و اکاں ہے اور غنڈا بادور خبر کے درمیان کا

پورا جہاں کا مال و حق ہے میری گرجہ فلاسفہ کے پاس اپنے دلوں پر کوئی کفن اعتقاد دلیل نہیں بلکہ انکی ہر دلیل محدود ہے اس کے باوجود اعادہ معدوم کو متفق کہنا چاہئے مقصود کیلئے مضمر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم اتحاد معدوم کے قائل ہیں جس میں ممکنہ دم بعض کا اعادہ نہیں مگر اس کے اجزاء اصل کا اعادہ ہے۔ اس سے کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے جزاء کے متعلق ہوسکے بعد اللہ تعالیٰ ان کو مع کرے گا و اس میں ردع کا بارہ کرے گا تو یہ اجزاء علیہ کا اعادہ معدوم کے اعادہ کی قبیل سے نہ ہو گا اور اگر ہم اسی کا نام اعادہ معدوم رکھنا چاہتے ہو تو وہ تو ہم تمہیں میں فہم نہ ہوگا انہیں کرتے مگر یہ یاد رکھنا کہ یہ حقیقت اعادہ معدوم نہ کہ جگہ جگہ۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو یہ طلب کیا تو وہ بولے کہ ہم جزوہ تو نہیں گئے اس میں ہر جزوہ نیت ہے البتہ ہم دو گن صدمہ دیا کرتے تھے حضرت عمرؓ نے اسکو مان لیا اور فرمایا کہ یہ ہے جزوہ کی نام تمام اس کو جو ماہور کہو۔

**تفسیر لفظ** - فلاسفہ طبعیت کہتے ہیں کہ نفس نامحدود موت سے فنا ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس المذموم ازج معتدل خون و شہوات با فک و معتدلہ پاس بخار طبع کا نام ہے جو طبع پیدا ہوتا ہے۔ تو ان لوگوں کے نزدیک نہ شہر ہے اور نہ ثواب اور نہ عذاب اور یہ سمجھا ہوا شرک ہے۔ فلاسفہ نہیں کا کہنا یہ ہے کہ نفس وہ جو ہر جزوہ میں المادہ ہے جو ذرا کوئی نہیں کہتا اور ان کے نزدیک شہر سے مراد کیفیات ہیں جو نفس پر جن سے مفادیت کے بعد طاری ہوتی ہیں یہی خوش اور خشن اور انہوں نے کہا کہ کالات علیہ کا کہ سبھی نفس تھا لہذا اس پر کیفیات مذکورہ کا اثر ہو گا اور انھوں نے کہا کہ شہر میں ان نفس کے انھوں نے اور عقوبتوں سے صرف نفس کو راسخ ہو گیا جس سے انھوں نے سب جزائی کا انکار کیا ہے۔ ظاہر لطیف و کلمات سے فلاسفہ کے مذکورہ دونوں گرد ہوں کی تکمیل کی ہے۔ ہوں کہ کفر تو کھل ہوا ہے۔ در شان کا کفر اسلئے کہ انھوں نے انھوں میں غلطی میں ہی نارباخت کی ہیں بول کے انکار کیے ہوتے ہیں۔

**تفسیر لفظ** - معدوم کا اعادہ جائز ہے یا نہیں۔ اس میں عقلماء اختلاف ہے۔ اکثر متکلمین اشاعہ اور مشائخ سنیہ میں سے اسکو جائز قرار دیتے ہیں لیکن پھر معدوم کے شئی اور غیر شئی ہونے میں آپس میں اختلاف ہے (کہا یہ آئی) بعض متکلمین اور فلاسفہ اسکو کفر قرار دیتے ہیں لیکن میں سے جن لوگوں نے اعادہ معدوم کو محال قرار دیا ہے وہ معاصرین کے تکرار میں گمراہ کہتے ہیں کہ معدوم کے اندر معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا لہذا ہر احد کے تفرق کے بعد ان کا اجتماع ہوتا ہے جسکو بارہ معدوم کہنا غلط ہے۔

وہذا ایضاً ما قالوا ان لکل انسان الف ذرات عار جزاء منہ فقلت الاجزاء اما ان  
ان اوفیض ما حق الرقیح سدا فلا یكون الاخذ معاً اذ اجمع اجزائہ و ذلک لان المبدأ واحد  
الاجزاء اما لیس فی البیان من اولى العباد الاخرہ والاجزاء اما لیس فی البیان لا تجلب۔

## ترجمہ

اور اس سے زچاریے اجزاء اصل کے افادہ کے ناکل ہونے سے، وہ بڑا چنگوہ و اعتراض جو فلاسفے نے کیلئے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھلائے اس طرح کہ کھولے اس کی کمرر جو جائے تو یہ اجزاء باقوان دونوں میں لوٹاتے یا بیٹنگے اور یہ حال ہے بالذات دونوں میں سے ایک میں خود سرا ہے جو دوسرے اجزاء کے ساتھ متعاد زلوٹایا ہوں نہ ہوا، اور یہ عقوہ و اعتراض، مسئلے ہے کہ چنگوٹیا جائے گا وہ اجزاء یا اصل ہوں گے جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور جو لوہا کولہ آکل میں زائریں اصلی نہیں ہیں۔

**تشریح** یہاں سے شادی فلاسفہ کا ایک توئی اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان دوسرے کو کھلا جائے اور انسان کھولے آکل کا جزو بدن بن جائے اور دونوں مل کر ایک ہوں جائیں تو اگر محبت کے وقت دونوں کو مقولہ اجزاء ہوں گے اور جسے ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو وہ دونوں کا ایک انسان کے ساتھ متعلق ہو لازماً آجنگا جو محال و باطل ہے اور اگر آکل اور کولہ کو علیحدہ علیحدہ زندہ کیا جائے اور شہر کے وقت آکل سے آکوس کے اجزاء علیحدہ کر کے جائیں تو آکل کا جینہ اور مجموعہ اجزاء شہر نہ ہوا حالانکہ نفس یکہ کیا تھا کہ شہر جینہ و مجموعہ اجزاء ہو گا۔ شہر روح نے اسی بات کو یوں ارسٹو اور اربابہ نکلیک لاجزائے امان تعاد فیہا معنا ہو محال یعنی وہ اجزاء جو آکل کے اجزاء ہیں یکے ہیں اگر ان کو آکل اور کولہ میں لوٹایا جائے تو یہ محال ہے اگرچہ وہ دونوں کا محل واحد کے ساتھ تعلق نہ ہو مگر جزو واحد کا آئن واحد میں دو مکاناتوں میں ہو، لازم آتا ہے جو اجزاء ملے ہیں۔ جواب س کا وہ ہے جو ہم باقبل میں تحریر کر چکے ہیں یعنی اجزاء اصل کے حقیقت جب وہ سامنے رہے گی تو یہ اعتراض وارد نہ ہو گا اور آکل اور کولہ دونوں کو ان کے اجزاء اصل کیساتھ لوٹایا جائے گا۔

فان قيل هذا قول بالمتأني لان البدن الثاني ليس هو الاول لعاده وفي الحديث من اهل الجنة جرد مكره وان الجعفي جرد من اهل الجنة جرد مكره ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا ولت استج فبعد قدم من استج -

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو متاخر کا ناکل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن پہلا بدن نہیں ہے تو یہ اس کے کہ حدیث میں وارد نہ ہو اس کے کہ اول جنت بے بال اور بے داغی ہونی گے اور جس کی داغہ اور پس کے منس جوگی اور اسی وجہ سے کہا جس نے کہا کہ میں نے کوئی نہ سب مگر تاسع کا اس میں مضبوط قدم ہے۔

## تشریح

یہاں تو چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں داغ خارج جس کو آراگون بھی کہتے ہیں جسکی حقیقت یہ ہے کہ درج بار بار اسے اتم حسی میں حیون اور بنم ملتی رہے اور مختلف حیوون اور بنم



ہیں، تاہم رواج کی جو اہم و سزا سہ پہنچے جن میں اس نے جیسے کارنامے کئے تھے اسی کے مطابق سکود سزا  
 جہول اندھ جنم ملے۔ یہ ہندوؤں کا مذہب ہے۔ (۱۲) جڑو، انڈو کی تہ ہے۔ احمد و اسے جسکو موافق رہنمہ  
 کے علاوہ کہیں ہاں نہ ہوں، یعنی لوگوں کو بہتر اور نفع و خیر کے ہاں نہ ہوں گے۔ مڑو، انڈو کی جمع ہے  
 احمد وہ ہے جسکے دائرہ میں نہ ہو۔ نزدیکی میں ہے کہ بل جنت میں حالت میں ہوں گے کہ موافق زینت کے عادی  
 ان کے بدن پر ہاں نہ ہوں گے اور ان کے دائرہ میں ہوگی اور وہ ایسے ہوں گے جیسے تیس دن تیس سال کی  
 عمر میں ہوتے ہیں۔ چتر، چتر، ڈاڑھ، اقد، عینہ میں ایک پہاڑ ہے جسکو دوسرے پہاڑوں سے منفرد اور  
 الگ بنو سکی وجہ سے اُحد کہا جاتا ہے۔

جب یہ تفصیل زمین نشین ہوئی تو اب سنئے یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ عادی جسمانی کے تو فانی ہو گئے  
 مگر حقیقت یہ تو تاسخ کا نشان ہوتا ہے اس لئے کہ جو لوگ توحید کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ روح  
 ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس کے قائل آپ بھی ہو گئے؟ کیونکہ کچھ بدش میں آیا ہے  
 کہ بعضی لوگ آجرو اور اُحد ہوں گے اور جنہی کی ڈاڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہوگی۔ حالانکہ اس کا پہلو بدن  
 ایسا نہ تھا کہ ہاں نہ ہوں اور دائرہ میں نہ ہو یا اس کی ڈاڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہو۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ  
 دوسرا بدن ہے اور اسی کو تاسخ کہتے ہیں۔ ایک طرف آپ تاسخ کا اعلان کرتے ہیں مگر مبالغہ کھاتے ہیں  
 میں آپ نے تاسخ کا اعتراف کر لیا ہے اور علامہ طہا الدین دہلوی صاحب فتویٰ شریف نے اسی وجہ سے  
 یہ فرمایا ہے کہ ہر مذہب تاسخ کا قائل ہے کیونکہ بدن اخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس سے بھی تاسخ کا  
 ثبوت ہوتا ہے۔

**تعلیق چہ :** مولانا دہلوی بہت سے بزرگ اور عالم اکابر اور حکماء ان کے کلام کا یہ مطلب لینا جو ظاہر عبارت  
 سے مفہوم ہوتا ہے قطعاً غلط ہے وہ ہرگز تاسخ کے نہ تو کہیں اور اس سے نہ نفی ہیں بلکہ اس کلام سے  
 ان کا مقصد ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے جو ان دقائق سے بحث کرتے ہیں اور ان کے علم کو ان کے حوالے  
 نہیں کرتے۔ بات معترض کی نہ سب سے حقیقی علم اللہ ہی کو ہے مگر اہل اسلام کی اگر کچھ مجبوریاں سامنے  
 آتی ہیں تو (مثلاً) اعتراضات کفار، برہمن، مجوسی، نصوری کو سامنے رکھتے ہوئے ان دقائق سے گفتگو  
 تک ذہن پرورج جاتی ہے جس میں وہ معذور ہیں۔ یہ معترضین کا اعتراض ہے آگے شائع اس کا جواب  
 دینے کے فرماتے ہیں۔

قد انما یلینہم النساء مع المؤمنین الذین علیہم السلام لا یصلون الا صبیحہ للصدیق  
 الاول وان سجدوا مثل الذین سجدوا فان نزلوا فی مجرد الایمان و لا دلیل علی سجدۃ عادۃ الودع  
 الی مثل هذا الحد بل الادلۃ قائمۃ علی حقیقتہ سجدۃ صبیحہ و سجدۃ ام لا۔

## ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے لئے کہنا سچ لازم آئے گا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے پیدا کیے گئے ہوں اور اگر اس کے مثل کا نام تنازع رکھا جائے تو محض نام میں نزاع ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب عادتہ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تنازع رکھا جائے یا نہیں۔

## تشریح

مشارع نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے نہ بنایا جائے اور یہاں جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے بنایا گیا ہے تو دونوں بدنوں میں صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے۔ اور اس تغیر ہیئت کا نام تنازع نہیں ہے اس لئے کہ انسان کے بدن میں اول عرب سے آخر عمر تک بیشمار تغیرات ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کو بنا جس تنازع میں کہا جا۔

اور اگر آپ کو یہ ہے کہ روح کے اس بدن سے تعلق کو جو بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے بنائے تنازع ہی کہا جائے تو مجھے مگر یہاں خلل ظہور اس سلسلے میں ہوگا کہ اس کا نام تنازع ہے یا نہیں؟ ہر انسان تنازع کچھ کو تیار نہیں ہیں اور اس سے جسے بدن کی جو عادتہ روح کے استقامت پر کوئی دلیل قطعی اور نقلی قائم نہیں ہے بلکہ دلائل عقیدہ اور نقلیہ سے اس کے حق ہونے پر ثبوت ملتا ہے خواہ آپ اس کو تنازع سے نفیر کریں یا کچھ اور کہیں۔

مفسرین: یہ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ابراہیم اور ابو بکر صدیق کو جنت میں داخل ہوگی حلقہ ابن جبرئیل سے ہیں کہ یہ حدیث درست نہیں ہے اور کتب حدیث میں اس کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔ طبرانی نے اس حدیث کے ایک حدیث روایت کی کہ جنتی لوگ آمد اور اجرد ہوں گے۔ علامہ حضرت موسیٰ کے کہ ان کی دائرہ ہوگی یونان تک ہوگی مگر اس سلسلہ میں سب روایات موافق ہیں۔ تنبیہ: ہندوؤں کا عقیدہ تنازع کا ہے ہمدانی نے ذکر وہ تحریرات سے جب حشر کا ثبوت ہو گیا تو اس کا ابطال خود بخود ہو گیا اگر کسی کو تفصیل دیکھنی ہو تو مسلم الکلام کے ضمن میں اسکی تفصیلی تردید موجود ہے۔

وَالْوَزْنُ يَخْق لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مَعْرِفَةِ بَعْضِ مَقَادِيرِ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ فَأَصَحُّ عَنْ أَدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهَا

## ترجمہ

اور وزن حق ہے ان کے میزان کو جس سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اسکی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے۔

## تشریح

جو کسی نرाम انسانوں کے جمع کرنے کے بعد اعلان کا وزن کر چکے ایک ترازو قلم کی ہانگی میں  
 میں بندوں کے قول و افعال، اخلاق و عیال سب کا وزن ہو گا تاکہ اس کی شان عدل اور  
 انصاف کا سرور اس کا وزن ہو گا اور وزن کی پوسٹی نہ تھی؟ اور قیامت کے دن اعمال کا وزن قیامت ہے یعنی  
 قیامت کے دن سب لوگوں کے اعمال کا وزن ہو گا۔ جو کچھ افعال اچھے اور اعمال بوجہ دینی ہو جائے  
 گے وہ کامیاب ہیں اور جن کا وزن ہو گا وہ خسارہ مند ہے گا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہم شخص  
 کے عمل و وزن کے موافق نیکے جانتے ہیں ایک ہی کام ہے اگر اندھ شخص سے حکم شرعی کے موافق کیا اور یہ عمل  
 کیا تو اس کا وزن بڑھ گیا اور دکھاوے کو یا نہیں کر کیا یا موافق حکم نہ کیا یا ٹھکانہ دینہ کہ تو وزن ٹھٹھٹ گیا  
 آخرت میں وہ کا نڈھائیں گے جس کے نیک کام بھاری ہوئے تو بول بیاں سے درگزر ہوا وہ بگئے ہوئے تو  
 پکڑ گیا بعض علماء کا خیال ہے کہ اعمال بوجہ اس وقت انرا حق میں وہاں انیمان کی صورت میں جھٹک کر رہتے  
 جائیں گے اور خود انھیں اعمال کو توڑ دینے کا کہا جاتا ہے کہ ہم سے اعمال کو غیر قابل ذات احوال ہیں،  
 جن کا ہر جزو تو ہم میں آئے ان کے ساتھ ہی ساتھ مدد ہم ہوا اور جہاں پھر ان کا تبع ہوا اور ٹھکانا کیا معنی چکنا  
 ہے میں کہا ہوں کہ گرام فون میں مکمل ایسی پورٹی ضرور ہے جہاں یا باقی ہیں کیا وہ قریب و غرض میں سے  
 نہیں؟ جن کو ایک حرف چار زبان ہے اس وقت اوہ ہو سکتا ہے جہاں سب سے پسند صرف مکمل کرنا  
 دو جسے پھر یہ تقریر کا سا مجموعہ گرام فون میں کیلئے میں ہو گیا۔ اسی سے معلوم کہ جو نرाम فون کے  
 موجود کا بھی موجود ہے اس کی قدرت سے کیا چیز ہے کہ ہاں سب کے مکمل ہو کر نہ تیار رکھے جس میں  
 ایک شوشہ اور راہیں غائب نہ ہو، رہا ان کا وزن کیا جاتا تو وہ جس سے ہم کو نہ معلوم ہو چکے کہ  
 وزن ایسی میزان (ترازو) کے ذریعہ ہو گا جس میں کفایت اور لسان وغیرہ موجود ہیں میزان اور  
 اس کے دونوں پہلوئیں نوعیت و کیفیت کے ہوں گے اور اس سے وزن معلوم کرنا کیا فرق ہو گا ان  
 باتوں کا احاطہ کرنا ہماری عقل و فہم کی رسائی سے باہر ہے اس لئے ان کے جاننے کی ہمیں تکلیف نہیں دی  
 گئی بلکہ ایک میزان کیا اس عالم کی جتنی چیزیں ہیں پھر اس کے ان کے نام ہیں پس اس کا کچھ ہماری  
 سامعہ جو قرآن و سنت سے بیان کر دیا ہے عقیدہ دل میں رکھیں اس سے ناسدہ تعلیمات پر منتج ہو جائے  
 جذبہ دوست خانہ ہے کیونکہ جن قوانین کے تحت اس عالم کا وجود و نظم و نسق ہو گا ان پر ہم اس عالم  
 رہتے ہوئے کچھ دسترس نہیں پاسکتے اسی دنیا کی میزانوں کو دیکھ تو متنی حکم کی ہیں ایک میزان رہے ہیں  
 سے سونا چاندی یا کوئی نکلے ہیں ایک میزان سے طلا و سونہ کا وزن کیا جاتا ہے ایک میزان عام ریلوے اسٹیشن  
 پر ہوتی ہے جس سے مسافریں کا سامان تولتے ہیں اس کے علاوہ عیال و کھانا یا عیال اس پر ہوتا ہے  
 ایک عرب کی میزانیں ہیں جس سے ہوا و حرارت وغیرہ کے درجہ معلوم ہو جاتے ہیں مقرر میٹر ہمارے دہان  
 کی اندرونی حرارت کو تاثر میں سے ہے تو کرشنا ہے کہ اس وقت اس قسم میں آتی گرمی حرارت ہوا

جواب ہے جب دنیا میں ہم شیعوں شیعہ کی میزبانیں جو صحابی میں مشابہہ کرتے ہیں جن سے ایمان و اعراض کے اور ان دور و جہات کا تقاضا معلوم ہوتا ہے تو اس نادریطقی کیلئے کیا مشکل ہے کہ ایک جتنی میزبان قائم کر دے جس سے ہمارے اعمال کے اور ان دور و جہات کا تقاضا صورت و حشا ظاہر ہو تاکہ یہ

**تشریح** :۔ اور نہ یومئذ الحق۔ اور یومئذ اس کی خبر اور حق و حق کی جہت ہے ای ہوزن

انہی کا حق یوم اذلک الامم و ارسلا بعض معذرت کہتے ہیں کہ حق خبر ہے ہذا معذرت کی لینی ہوئی شہد

سے فرمایا کہ عقل میزبان کی کیفیت کے اور اک سے عاجز ہے لیکن امارت سے اس کا کشف فرمادیا۔

و انكرته المعترفون لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يتركوا ولا نكها  
معلومہ ذکر تعالیٰ حق نہا عبت

در معترفوں نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا عادیہ ممکن ہو تو ان کا وزن  
ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ عمل اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبت ہے۔

**ترجمہ** معترفوں نے کہا کہ درخت مراد محکمیں ہوں ان نصوات ہے یا ہوزن اعمال ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں  
اور عرض و وزن ان میں باقی نہیں رہتا تو اس کا عادیہ ہوگا اور اگر بالفرض عادیہ کو تسلیم  
کریں تو وزن غیر ممکن ہے اس لئے کہ وزن ابرسام تغلید کا ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب  
کو پہلے سے معلوم ہے اعمال تو ان کا ہے فائدہ ہوا۔

والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال الى الله تعالى يومئذ فلا شك ان  
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معلومة بالاعدا اضر لعل في العوز من حكمة لا نعلم  
عليها وعدم اطلاقها على الحكمة لا يوجب العبت۔

اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتاب میں آتی ہے تو یہی گئی تو ان کی اسکاں نہیں اور  
اللہ تعالیٰ کے وزن کو معلوم بل اعراض اسے کی قدر پر نہایت وزن میں ایسی حکمت ہے  
جس پر ہم مطلع نہیں ہیں اور ہر حقیر مطلع نہ ہونا عبت کرنا نہیں کرتا۔

**تشریح** :۔ شارح نے معترف کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بعض امارت میں وارد ہے کہ اعمال میں لکھا اعمال  
اسے تو نے وہیں گئے ہذا اعراض کے تو نے کا اسکاں ختم ہو گیا اور ہر اسکاں کے تو نے سے کیا

فائدہ ہے جب اللہ کو پہلے سے معلوم ہے تو اس کا جواب ایسا کہ اعمال ہر معنی اعراض نہیں ہیں وہ جو کہے

اس میں اس کی کہ غرض ہوا یا نہیں وہ نہ یہ فقہان کا باعث ہوگا اور اگر افعال باری کو اطلاق ہوا تو اس میں بھی جانتا  
 تو ہو سکتا ہے کہ اس میں ایسی ممکن اور ممکن ہوں جو کہ ہم نے دیکھا ہے جو کہ عین کو مستند نہیں۔  
 ہم شروع میں جو تقریر پیش کر چکے ہیں اس سے یہ سارے اشکات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔ ان کی کل وہ قیادت  
 کو تو نے کی مشینیں موجود ہیں اٹھائیں تو تو نے کی مشینیں موجود ہیں تو اس سے پر کیا اشکال ہو سکتا ہے۔  
 بعد از ہر ایک و تاویل کہ زبان سے بدل و انصاف ہر بہت اس کی قدرت کی طرف ہم تو جو کہ ہم سے ہے۔

وَالْكَتَابُ الْمُنْبِتُ فِيهِ طَائِفَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَا صِيغُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَوْمَ يَكُونُ الْيَقَافُ مَشْهُورًا وَقَدْ قُدِّرَ  
 ظَاهِرًا وَفِيهِ كِتَابٌ بِمِثَابِ صُوفٍ بِحَسَبِ حُدُودِهَا يَسِيرًا وَمَسْتَعْرِضًا عَنْ ذِكْرِ الْخُصَائِصِ لِلدَّلَالَةِ  
 بِالْكَتَابِ وَالْكَرَامَاتِ الْمَعْلُومَةِ زَعَمًا فَهَذَا عِبَتْ وَأَنْجَوَابُ مَا مَرَّ

### ترجمہ

اور کتاب میں ہندوں کی دعوت اور ان کی دعوتیں بھی ہوں میں زمینوں کو ان کے واسطے  
 ہاں میں اور کتابوں کے ان میں ان میں ہوں اور ان کی پشتوں کے پیچھے سے وہی جانتے ہیں  
 (کتاب) حق ہے اللہ تو نے کے فرماں کو جو ہے اور کائناتیں ہم ہندوں کیلئے تو مسند کے دن ایسی کتاب جبکہ  
 وہ مکمل ہوئی پائے گا اور اللہ کے فرماں کو جو ہے: ہر ماں ہر شخص را کیا اپنی کتاب ہے، رہے ہاتھ میں تو  
 اس سے بیک حساب ہو گا اور سکوت فرمایا مصروف کے حساب کے ذکر سے کتاب پر کثافت کرتے ہوئے اور  
 سائز سے کہ نہ کیا کہ ہے ان کے اس گمان کو جو ہے کہ یہ عبت ہے اور اس کا جواب دی ہے جو کہ بیک  
 کتاب کو کہ اپنے لیے اعلان نامے پر میں نے جن کے اندر انکی ہی نہیں اور دعائی موجود ہوں گے۔

### تشریح

اللہ تعالیٰ نے ہر کثف کے ساتھ دفر شے لگا کے ہیں اس سے کہ ایک انکی نیکیاں کثافات  
 اور دوسرا سہنیات کثف ہے، کتاب حیات دینی جانب اور کتاب سہنیات بائیں جانب رہیں اور کتاب  
 حیات کتاب سہنیات برابر ہے۔ یہ اعمال نامے زمین اور کفار جب کہ دیکھے جائیں گے ان کی ساری کثافات  
 سامنے آجائے زمین کو ان کے دہنے ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں دیکھے جائیں گے جب کفار کے ہاتھ  
 پیچھے نہ رہے ہوتے ہوں گے تو وہیں پشت کے پیچھے بائیں ہاتھ میں ان کو کتاب دی جائیگی۔ مصنف نے  
 اور انہیں ذکر سہائی ہیں وہ ذکر حق و حقیقت کا یا یا مفسر اور نہ کی دیکھا میں کے اسکو آفات کے  
 دن ایک کتاب کہ دیکھے گا اسکو کھلی ہوں ایسی ہی ہر اعمال اس کے ہاتھ میں دی جائیگا اور وہ جو کہ  
 کرے جو کام کرے گا کوئی راہ نہیں باز یاد تو میں کہہ گیا، میری اس وقت میں کہے گا کہ وہ  
 میں ہم کو اس میں موجود ہے، و اماں آؤں کتاب میں صوفی کتاب میں ہر ایک اور میں کو

اٹھانے اس کے واسطے ہاتھ میں تو اس سے حساب لیں گے آسان حساب۔ آسان حساب میں کہوت بائیں پر گرفت نہ ہوگی محض کاقدات پیش ہو جائیں گے۔ دربدون بحث و مناقشہ کے چھوڑ دیئے جائیں گے اور کفار کو بیٹھ کے بھیجے جائیں ہاتھ میں اعمال نامہ پکڑا لیا جائیگا۔ نرسٹھ سانسے سے اس کی صورت دیکھ جائے نہیں۔ کرینچے کو باغیت کرہیت کا اظہار کیا جائے گا اور ممکن ہے کہ بھیجے گئے نہیں بندھی ہوں اسے اعمال نامہ پشت کپڑے سے دہنے کی نوبت آئے تو اعمال نہ کر کا رہے ہاتھ میں دیا جائے تاہی ہو سکی ملاست ہے ودفوش کے اسے ہر کسی کو کہتا پھرے لگا کہ تو آدمی میرا عمل نامہ بڑھو۔ اور جس کو اس کا اعمال نامہ پشت کپڑے سے بائیں ہاتھ میں دیا جائیگا۔ اس کی کوٹھنی کی علامت ہوگی۔

اس کے بعد شارٹ فرمائے ہیں کہ معصفت کے کتاب کا نو ذکر کیا مگر حساب کا ذکر نہیں کیا کہ اس کی یہ ہے کہ کتاب بنامہ حساب کے ہے معصفت نے یہی ذرا کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کر کے ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے جس میں اس کے اعمال واسطہ مغفوش ہیں اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ علم ہے تو کتاب کا کیا فائدہ؟

شارٹ فرمائے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا جسنی افعال بائیں حلال باطل اعراس نہیں ہیں اور اگر بالفرض مان لیں یا جائے تو اس کے اندر ایسی کثرت ہو سکتی ہے جس پر ہم مطلق نہیں ہو سکتے اور ہم مطلق نہ ہونا۔ عین کا سبب نہیں ہو سکتا۔

وَالسَّوَالُ حَقُّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يَدْعُو لِكُلِّ مَن فِضْعَمَ عَلَيْهِ كُفْرًا وَيَسْأَلُهُ فِيقُولُ  
اَعْرَفْتُ ذَنْبًا كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ اَوْ رَبِّ حَقٌّ اِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَاىَ فِي  
نَفْسِهِ اِنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ اَلَّذِي نَبَا وَاَنَا اَعْظَرُ هَالِكٍ اَلْيَوْمَ فَيَقُولُ كَيْفَ جَسَانَةٌ  
وَاَمَّا الْكُفَارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيَسْأَلُهُمْ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اَلْخَلَاءُ فَيَقُولُ لَا اَدْرِي اَلَّذِينَ كَذَبُوا عَلَيَّ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُ اَللَّهُمَّ عَلَيَّ الظَّالِمِينَ۔

## ترجمہ

اور سوال حق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو قریب فرما بیٹھا اور اس پر اپنا بازو رکھ دے گا پھر فرما بیٹھا تھاں فلاں لگا دیا جانتے ہو وہ کہے گا حق ہاں اسے پروردگار نے سچا بنا ہوں، میں ان تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہوں کا مقرر مقرر کرے اور وہ کہے گا کہ تو مار گیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈال دیا تھا آج بھی ان کو معاف کر۔ ہا ہوں۔ تو اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جا چکی اور پھر حلق گذار دیا اللہ تعالیٰ ان کو تمام لوگوں کے سامنے بکھارا جائیگا کہ سچی رہ لوگ ہیں کہ جنھوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا اٹھائیں پر اللہ کی امانت ہو۔

تشریح

اللہ تعالیٰ سب سے بندگان کے اعمال کے بارے میں سوال کریں گے یہ سوال بھی حق ہے، آیات کثیرہ سے اس کا ثبوت ہے۔ تفسیر القرآن ارسطو الیہم و التفسیر للقرآنین جنہم انتم مسکونون

شارح نے یہاں سوال کے بارے میں ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

تنبیہ کا یہ لغوی تفسیر ہے۔ اسی حرف تفسیر اور رب کے بارے میں اس کے ساتھ ہے اور یہ آیت حدیث سے بھی ہاں

اسے نہیں پروردگار۔ جنت دی۔ بھول کا موصوفہ اور سادگی فرماتے ہوں گے۔ علی وقول الخلاق ایک

مطلب یہ ہے جو میں نے عرض کیا جس کے سامنے، اور اگر ظاہر برعکس کیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ مخلوق کے

سروں کے بارے میں آواز دینے جائیں گے یعنی، دلائل پر اسے کی آیت سے کہ تو نالی آواز زبا و بلند ہوتی ہے۔

کتابہ علی دہم یعنی زبان باطنی مرکز میں الشریعین منسوب کیا۔ الا تعذرت اللہ علی الخلق اللہ اہل

مقام تھاکر یوں کہا جائے اللہ تعالیٰ علیہم، لیکن میری جگہ اسم ظاہر کو کہہ دیا گیا ہے اس کے ظن کی دست کر سکی وجہ

والتحضر حق لقولہ تعالیٰ انا اعطینا لک الکفر ولقولہ علیہ السلام حوضی مسیحی

نہض وینا وینا ہ سوانہ مانی ابيض من اللبن وریحہ طیب من الیسا وکعبہ انہ

اکثر من جنوم السما من یشر ب منها فلا یطعم ابدا والا حادیث فیہ کثیرہ۔

ترجمہ

اور حوض حق ہے، اللہ کے فرمان، انا اعطینا لک الکفر کی وجہ سے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان

کی وجہ سے، میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت کہے اور اس کے جبکہ سب کو شہر برابر میں اس کا

پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے

زیادہ ہیں اور اس میں سے پینے والا سے کبھی پیاس نہ لگے گی، اور احادیث اس سلسلہ میں بجزت ہیں۔

تشریح

موضعی بھی حق ہے کوثر واصل جنت میں ایک مہینہ ہے جو حق تعالیٰ شانہ نے آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کو عطا فرمائی ہے، اس کی ایک شارح میدان حشر میں بھی ہوگی، میدان حشر میں ایک

حوض ہو گا جس میں اس مہینہ کا پانی لا کر جمع کر دیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس

حوض کا ذکر ہے، انا اعطینا لک الکثر، اور احادیث میں اس کے عجیب و غریب اوصاف مذکور ہیں۔ حدیث میں

ہے کہ اس کی مسافت ایک مہینہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، نہ مشک سے زیادہ خوشبودار

ہو گا اور شہدیت زیادہ شیریں اور بڑے سے زیادہ خفیف ہو گا اور اس پر جو کریمہ اور کورے دیکھے

ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہلکے ہوں گے جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر

کبھی اسکو پیاس نہ لگے گی، قبروں سے پیاس آئیں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے پیاسوں

کو پانی پلائیں گے سی درجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سانی کوثر کہتے ہیں، اور یہ حوض شریعت کی صورت

مثال یہ ہے، شریعت بھی اصل میں پانی کے حوض کو کہتے ہیں۔ جس نے دنیا میں شریعت کے حوض سے پانی پیا وہ آخرت میں بھی حوض کوثر سے پئے گا اور جو مہیاں محروم رہا وہ وہاں بھی محروم رہے گا۔ علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ حوض کوثر کے آہٹ تین پچاس حوض سے بھی زیادہ روایات آئی ہیں مگر ان کے لغو ہوا۔ راشدین بھی ہیں اس کے بعد ایک ایک حدیث کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

تفسیر :- لہر یوں کہے ہیں کہ ان سے اسم تھیل شفق نہیں ہوتا، کو فین اسکو بھیجے اسنے ہیں اس حدیق کی روشنی میں کو فین کی بات صحیح ہے، لہذا لہر کی جو کہ کہہ کہ بدو سے کلام سکا کہ نہت ہمیں اور سرکار و اعلیٰ علیہ وسلم جو افعار عرب ہیں ان کے کلام سے استدلال نہ کریں۔ قد بر

وَالَّذِينَ أُطْعِمُوا وَهِيَ عَسَىٰ مَدَدٌ عَلَىٰ مَنْفَعَتِهِمْ أَذَقُوا مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ  
يَقْبَلُ أَهْلَ الْجَنَّةِ وَنَزَلَ أَقْدَامُ أَهْلِ النَّارِ -

**ترجمہ**

اور صراطِ حق ہے اور وہ ایک ہی ہے جسکو جہنم کی پشت پر چھایا دیا جائیگا جو اس سے زیادہ بارگاہ اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور اہل جنت اسکو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم اس پر پھسل جائیں گے۔  
یعنی اس بل صراط کے اوپر سب کو گذرنا ہوگا جو تلوار سے زیادہ تیز و دراز ہے زیادہ بارگاہ ہوگا۔ (زوائدِ مسلم) یعنی لوگ اس کے اوپر کو پار ہو کر جنت میں داخل جائیں گے اور کفار و منافقین پھسل جائیں گے اور جہنم میں گر جائیں گے۔

تشریح

وانكروا احسنوا العقل فانه لا يمكن العصور عليه وان امكن فهو تعذيب المؤمنين  
والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العصور عليه ويسهله على المؤمنين حتى  
ان منهم من يجوز ان لا يعرف الخرافة ومنهم كالنرجس الكاذبة ومنهم كالجود المسرع  
الى غير ذلك مما ورد في الحديث.

ترجمہ

**ترجیہ** اور پھر اظہار اکثر مستزاد نے اسکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر کو گذرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ یونین کو عذاب و نساہت اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر یہ گذرنے کی قدرت دیدے اور اس گذرنے کو یونین پر پہل فرما دے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں جو اسکو درشتہ و فحلی کی طرح یاد کر سکیں اور کچھ ایسے ہوں جسے جو تیز و متذکر ہوا کے مثل یاد کر سکیں اور کچھ ایسے ہوں جسے جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح یاد کر سکیں اس کے علاوہ ان طریقوں پر خود بحث میں ملنا۔



تشیخ

**تشریح** مقتدر نے بل ہوا کا بھی انکار کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کو گزند ناپس ممکن نہیں اور اگر امکان ہو بھی تو اس میں مومنین کو عذاب دینا ہے مگر انھوں نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ اللہ کی قدرت کی جانب توجہ نہیں ہے۔

تنبیہ :- جنہم پر ایک پل بنایا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی وحاشہ سے زیادہ تیز ہوگا۔ بنام عالم کو اس پر سے گذرنا ہوگا۔ ازل انبیاء و مرسلین اور ان میں بھی سے پہلے جی آدم علیہ السلام علیہ السلام اس پر سے گذریں گے۔ زمین میں سے مٹی اخذات المصلحین کوئی بجلی کی مانند اور کوئی ہوا کے مانند اور کوئی پرند اور تیر و قندار گھوڑے کی مانند اور کوئی اونٹ کے مانند اس پر سے گذرے گا اور جہنمی کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ بل ہر اہل ایمان جو گاموائے ایمان کے اور کوئی درستی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں اس پر سے گذریں گے۔ یوم النحری اللہ الباقی والذین امنوا معہ نورہم فیکنی بین یدیمہ و بآئناہم و انھن دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لائے والوں کو روانہ کرے گا اور ان کے سامنے اور ان کی رہنمائی کیلئے علما ہوگا۔

ایمان، محبت، ایمان، ایک نذر ہے اور کفر، کفر اور تاریکی ہے جس کا انکشاف قیامت کے دن ہو گا اور حق جل شانہ نے اپنے فضل سے جب اپنے کسی خاص بندہ پر ایمان کی حقیقت انکشاف فرمائی تو وہ نور کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

امام عزیزی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس پر دنیا میں جتنے کا حکم دیا گیا تھا اور سورۃ فاتحہ میں جس کا دروازہ  
 مولا کیا جاتا تھا یعنی: ابدنا اللہ را المستقیم یہ ہم اہل مستقیم حقیقت میں ہاں سے زیادہ باریک اور لغوار  
 کی دھار سے زیادہ تیز ہے ہم اہل مستقیم اس راستہ کو کہتے ہیں جو آخری ذوق لفظ سے ٹھیک وسط میں واقع ہو  
 مشق سخاوت اس خلق کو کہتے ہیں جو امرات اور بدل کے ٹھیک وسط میں واقع ہو۔ اور شجاعت اس خلق  
 کو کہتے ہیں جو جہن اور جہنم کے درمیان ہواور خواص اس خلق کو کہتے ہیں کہ جو تکبر اور ذلت کے درمیان  
 واقع ہواور دیگر اخلاق کو کسی طرح سمجھا جائے حتیٰ جل شانہ اس امت متوسطہ کے لئے یہ متوسطہ راستہ  
 جو اخلاق متضادہ کے ٹھیک وسط میں واقع ہے تجویز فرمایا اور بہر راستہ سب سے بہتر ہے۔ فرمان رسالت ہے  
 فیہ الامور اور طہا: اسی فرق متوسطہ کا نام شریعت میں ہم اہل مستقیم ہے جو حقیقت میں ہاں سے زیادہ باریک  
 اور لغوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے یہی ہم اہل مستقیم قیامت کے دن بطریق کی صورت میں ظاہر ہوگا جو شخص  
 دنیا میں ہم اہل مستقیم پر نام راہ آخرت میں بھی پل نہرا طریقہ اور سب کا اور جس شخص کے قدم دنیا میں ہم اہل  
 مستقیم پر نہ رہے لکھ لاؤ گے خیر اور جہنم لکھے اسی قدر آخرت میں اس کے قدم پل لفظ سے لکھا میں گئے  
 اتقا فرق علیہا میرا و نبوت اندامنا آمین یا ارحم الراحمین۔

اور ملینہا، لاکا، بال سے زیادہ بار یک فوراً غول کی دھار سے زیادہ تیز ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

یہ کٹر یہاں وہاں انہیں رکھنا چاہئے کہ بل جہلہ اصرار مستقیم دین نہ لکھن کی معوی قہور ہے۔

وَالْجَنَّةُ تَحْتَ الشَّجَرِ لَآنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الْوَاردَةِ فِي أَشْيَاءَ أَهْلِهَا مِنْ أَنْ  
تَحْتَهُ وَأَصْلُهُمْ مِنْ أَنْ تَحْتَهُ۔

**ترجمہ**

اور جنت حق ہے اور دروز حق ہے اسلئے کہ وہ آیات و احادیث جو ان دونوں کے آئینہ  
میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں بوسشیدگی سے اور زیادہ میں احاطہ کرنے سے۔

**تشریح**

یہاں شارح نے عجیب عبارات استعمال فرمائی ہے جن کی اکثر میں آن تھی، اکثر میں آن تھی،  
کیونکہ ان دونوں جہر معہر یہ ہے تو اس کے معنی ہوئے، آئینہ میں، کھڑا کھڑا میں، ادھار  
اسلئے بعض حضرات نے اس کی یہ توجہ کی ہے کہ تھی میں تو معہر، اسم قابل کے معنی میں ہے اور آئی میں  
اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اب طلب یہ ہوگا کہ پراسشیدہ رہنے والی چیز سے مشورہ رہے اور جو چیز یہ گئی جائے  
ان سے زیادہ ہیں۔

بہر حال جنت اور جہنم کوئی خود بخود کا حکم سہ نہیں بلکہ ان دونوں کا وجود ہے کتاب اللہ سے اس کا ثبوت  
ہے اور احادیث سے اسلئے اگر کوئی ان دونوں کا بیان میں سے کسی ایک کا انکار کر دے تو وہ کافر ہوگا۔  
تنبیہاً۔ جنت کو اسلئے جنت کہتے ہیں کہ اس میں باغات ہیں یا اسلئے کہ اس میں جو کچھ بندہ کیواسے بہتا  
ہے دنیا میں اس کو بندہ کے اوپر سے عطا ہوتا ہے۔

**سوال**

جنت اور دروز کہاں ہوں گی؟ **جواب**۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جنت سر زمین  
آسمانوں کے اوپر عرض کے نیچے ہوگی۔ نیز ان باری ہے، عند سدرة المنتی، عند باجۃ المادی، اور جہنم  
ساوی زمین کے نیچے ہوگی مگر انہما کی بات یہ ہے کہ ان دونوں کی قیمن ہر کان کے سبیلے میں کوئی نقص  
نہیں وارد نہ ہوئی اسلئے احیاناً کا انقاض یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔

مِمَّنْ لَمْ يَكُنْ يَتَذَكَّرُ فِي حَافَاتِ عَرْشِهِ الْمَلَائِكَةُ وَالْأَرْضُ وَهَذَا  
فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ  
هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ هَذَا فِي عِلْمِ الْعَالَمِينَ

**ترجمہ**

استدلال کیا ہے مگر ان کے (خلاصہ نے) کہ جنت موصوف ہے اس جنت کے ساتھ کہ اس کا عرض  
آسمانوں اور زمین کے عرض کے مثل ہے اور یہ عالم نما ہے جس میں جہل ہے اور نہ الالاک کسی

دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو تو یہ (خرق و انہیام کے جو کڑ کو مستند ہے اور یہ ظالم ہے ہم کہیں سگے  
یہ تہنہاری اصل فاسد پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

### تشریح

غلام کا خیال ہے کہ نفوس میں جہاں جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تو ان سے مراد وہ عالم اور وہ لذت  
ہے جو روح کو بعد موت عارض ہوں گے اور فلاسفہ کی یہ تاویل کفر ہے کیونکہ اس میں نفوس  
کا انکار ہے اور دھوکہ ان کو یہ ہو گا کہ قرآن میں جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے: "سُورَةُ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِمْ غُرَفٌ مِّنْ اَشْجَارٍ اَوْ اَعْنَابٍ وَفُورٌ مِّنْ نَّحْلٍ وَنُفُورٌ مِّنْ اَنْهَابٍ وَفُورٌ مِّنْ اَنْهَابٍ وَفُورٌ مِّنْ اَنْهَابٍ  
وَفُورٌ مِّنْ اَنْهَابٍ" تو یہ عالم غلام میں آیا اسکے علاوہ دوسرے عالم میں؟ اگر ان لوگوں کو  
اب تلخہ ذکر کریں تو ان کے دل پر غم ہو گا کہ عالم غلام تو نیک ہے مگر یہ عالم غلام جنت ہے تو مشکل ہے مگر وہ فراموش  
لازم نہیں کہ وہ جہنم سے۔ فلک العزیز زمین کے اندر ہے غذا کو عالم غلام کہتے ہیں اور اگر جنت کو کسی دوسرے  
عالم میں کہتے ہیں تو خرق و انہیام لازم آئے گا جو باطل ہے۔ شاید فرماتے ہیں کہ ہم جواب دیں گے کہ خرق و  
انہیام کا اعلان فلاسفہ کی اصل فاسد کی بنیاد پر جو سب سے ہے اور ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں۔  
یعنی کتب بسط کے اندر ہم فلاسفہ کی اس عقیدہ کی دھجیاں کر چکے ہیں کہ یہ عقیدہ غائب عقل بھی ہے اور  
غائب نقل بھی۔

وَهُمْ اَيُّ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ هُمُ الْقَائِمُونَ الْاَن مَوْجُودَتَانِ تَكْوِيْنٌ وَتَاكْيِدٌ وَزَعْمُ الْاَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ  
اَنَّهُمَا اِنَّمَا تَخْلُقَانِ يَوْمَ الْحُزْنِ وَلَسْتَ اَقْبَرُ اَدَمَ وَحَقَّ اَوَّامُكَ لَهَا الْجَنَّةُ وَالْاَيَاتُ الظَّاهِرَةُ  
فِي اَعْدَادِهَا مِثْلُ اَعْدَادِ الْمُتَّقِينَ وَاعْدَادُ الْكَافِرِينَ وَلَا ضَرْبَ دَرَجَةٍ فِي الْعَدُولِ عَنِ الظَّاهِرِ  
فَاِنْ عَوْرَضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى طَلُفَ الدَّارِ الْاُخْرَىٰ تَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ عِلْقًا مِنَ الْاَرْضِ  
وَلَا فَسَادًا اَقْلَبْتَ اَبْصَلَ الْحَالِ وَالْاِسْقَامِ وَلَوْ لَمْ يَفْقَهُ اَدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبَهُ سَبَبِ السَّعَةِ  
عَنِ الْمَعَارِضِ

### ترجمہ

اور یہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اب یہ لاشعہ ہیں وہ دونوں موجود ہیں (مخلوقات کے  
بعد موجود زمانہ) انگریز اور کسی ہے۔ اکثر معتزلہ نے کی کیا ہے کہ یہ دونوں جہاں کے  
دن پیدا کی جائیں گی۔ درہماری دلیل آدم و حوا اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قاعدہ ہے۔ اور  
انہاری دلیل (وہ بات میں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے اعدت الفتن اور آیت  
"الکافرین" اسلئے کہ ظاہر سے عدل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اگر معارضہ کی جگہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے

شکل سے ایک اور کافروں کو ہم کہیں گے کہ حال اور استقرار دونوں کو حاصل ہے اور اگر تسلیم کرنا چاہے تو ہم  
 علیحدہ کر کے تقدیر و اختیار سے سالم بانی ہے۔

## تشریح

جنت اور دوزخ اب بھی موجود ہیں اور اب پہلے سے موجود مخلوق میں بعض معزز کو دوزخ کو  
 اور انھیں ملے گا کہ اب جنت و دوزخ نہیں بلکہ ان کو فتنے کے دن میں دیکھ کر ہر گز  
 میں کہ آج میں حضرت آدم اور حوا کے جنت میں رہنے کا ذکر ہے جس سے بات ثابت ہوئی ہے کہ موجود  
 و مخلوق میں نہ کہ آج اب انکی مائیں کی اور اس کے علاوہ جنت ساری بات ہیں جن سے یہ معلوم ہوا  
 ہے کہ جنت و دوزخ دونوں میں جہنم کے باہر نہیں رہتا۔ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ ماضی کے  
 صیغہ کے ساتھ وہ جہنم کے باہر رہا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ اس پر متحامل ہے۔ قرآن کی آیت میں مستقبل  
 میں یونانی جو گنگی کے لئے گزرتا ہے۔ یعنی طور پر تے کو جانے کے لئے اس کو ماضی کے صیغہ سے متعجب رہا  
 جائے۔ جیسے نفع فی الغور، تو شرماتے ہیں کہ اب وہ دوزخ میں ہے۔ بعض آیات میں بعض آیات میں  
 برہنہ ضرورت ظاہر ہے۔ حدیث کیا گیا ہے مگر آیات اعداد میں ظاہر ہے۔ دل کی کوئی وجہ نہیں ملے گی  
 ظاہر پر محمول کیا جائے گا تو پھر ان دونوں کا وجود ہونا ظاہر ہے۔ اس پر غور سے پھر غور کیا کرے  
 یہاں ابھی کا صیغہ مستقبل کیا گیا ہے دوسری جگہ مستقبل کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے ایک اور فرقہ  
 لہذا یہ برہنہ صوفی لفظی و لسانی، یعنی ہم و اراخیت ان دونوں کے تکرار کے جو زمین میں کجکار  
 نہیں کر سکتے اور نہ وہ کائناتی زمین میں کھڑے اور بندوں پر ظلم کا کردہ نہیں کر سکتے۔ خود کجکار یہاں  
 مستقبل کا صیغہ مستقبل ہے۔

**سوال**۔ معارضہ کا جیسے ہے، جواب: خدیم کی دلیل کے خلاف تسلیم کر دینا۔

تو شارح نے اس معارضہ کو خوب دیا کہ جملہ انصار کا صیغہ ہے جس میں حال و استقبال دونوں کا  
 قتال ہے بلکہ اس کے طالب کے معنی حقیقی و استقبال کے معنی تجار کی ہیں اور تجارت، استقبال مستقبل ہونے  
 پر وقت ہے لہذا تمہارا استقبال باطل ہو گا اور اگر بغیر اس کے معروض کو تفسیر بھی کر لیا جائے تو یہ  
 کہیں گے کہ ہر وقت و آیت پیش کی ہے جس میں ماضی کا صیغہ ہے ورنہ اس کے خلاف دوسری آیت پیش  
 کر دی اس میں مستقبل کا صیغہ ہے قرآن دونوں میں توازن جو کہ ہذا دونوں آیتوں سے استدلال مائد  
 ہو گیا۔ ان تمام احوال کو مگر ہم نے جو حضرت آدم و حوا کا تقدیر پیش کیا ہے وہ آیت معارضہ سے معذور  
 سالم ہے لہذا ہم اس سے استدلال کریں گے تو ساری بات دوسرے دن کو بت دوزخ دونوں میں آگ  
 ملے گی ہیں۔ یہاں دونوں کے بدلے جانے پر ظاہر ہے کہ وہ آیت میں جو پیش فرما رہے ہیں وہ  
 و اراخیت کو پیش کر رہے ہیں۔

**تنبیہ**۔ حضرت حوا کو حضرت آدم علیہ السلام کی باتوں سے بے پروا کیا گیا کہ حضرت آدم کو ہم و اراخیت کے

در میان تھے جب سیدار ہوئے تو ان سے کہا گیا کہ یہ کیا ہے تو انھوں نے کہا کہ مراد عورت کا سے ہے کہ ان کو مر  
 ابراہیم سے پیدا کیا گیا ہے پھر کہا گیا کہ اس کا نام کیا ہے تو انھوں نے کہا عوار اس لئے کہ ان کوئی (زندہ آدمی)  
 سے پیدا کیا گیا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ چونکہ ان کے پوتے برکت تھا جو کوئی دیکھتے ہیں اس لئے ان کا  
 نام عوار ہوا اور بعض حضرات نے کہا کہ چونکہ ان کا رنگ گندمی تھا اس لئے ان کو عوار کہا گیا ہے ان کو  
 سے مشتق لائے ہوئے ہیں زبانِ باری فیما عوار عوار حوی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کا حضرت  
 نور سے نکاح کر دیا اور بوقت نکاح یہ خطہ ارشاد فرمایا الحمد للہ انتی والعلیہ از ساری والکلیہ  
 ردائی والخلق کلہم عبدی وامائی واشہد وایما لاشکی وحملہ عرشى ومکان سعوى  
 الخی زوجت حواء امسى عبدی آدم ہدیام فخری وصلو یدى علی حدائی فقد لی فیہی  
 ونہی لی یادم مسکن انت وسمو جعلت الجنة وکلأمنھا نایہ (امام ربیع ص ۳۵)

قالوا نوصی انما موجود ثلاثین الا ان لما جاز هذا ای اکل الجنة لقوله تعالیٰ اکلہا ذاقم  
 لکن اللہ لم یأخذ لقوله تعالیٰ کل شوش ہالک الا وجودہ فکذا العلم لزم قلنا لا خفاء فی استد  
 لا یکن دہ ام اکل الجنة بعینہ وامسا المراد بالذوالم انت ذوق فی منہ شیء حی بعد لہ  
 وھذا الذی فیہ ثلاثین لفظہ علی ان الہدایات لایستلزم التذوق بل یکتفی بالخروج عن الاشتراح  
 بہ ولوسمہ فیجوز ان یکون المراد ان کل من اکل منھو الی فی حد و انتہی بعض ان الوجود الا  
 مکانی بالنظر الی الوجود الواجب بفسادہ العکس و

## ترجمہ

مترادف کو اب کہہ کر یہ دونوں اب موجود ہوں والہرمت کے پھول کا ہاک ہونا جائز ہوتا  
 اللہ کے فرمان اکلہ و اعم کی مراد سے لیکن لازم بالاصل ہے اللہ کے زبان میں شیء ایک الوجود  
 کی وجہ سے ذالیہ ہی لزم (یعنی اصل سے یعنی دونوں کا موجود ہونا) ہم کہیں گے کہ انت کے چھوٹے کا بیسیں  
 دوام ممکن نہیں، درود اعم سے مراد یہ ہے کہ اب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا دوسرا یا مانگا  
 اور ایک کوئی ملک کے سوا نہیں ہے مادہ جو اس بات کے کہ کائنات فنا کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا  
 اشاعت کے درجہ سے مکانی یا زمانی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد  
 واجبہ ایک ہو الیہ سے معنی کر کے کہ جو دو مکانی موجود ابھی کے عالم سے عدم کے درجہ میں ہے۔

## تشریح

مترادف میں سے اولیٰ یا ثانی مترادف ہے انت کے اعمی سے موجود ماننے پر ایک اعتراض کیا ہے یہاں سے  
 شانہ و اعتراض اقل مر کے اس کے متعدد جواب دیں گے۔

## اعتراض

یہ اعتراض یہ ہے کہ انت کو اب موجود ماننے کو اس کے پھول کا ہاک ہونا جائز ہونا نہیں کہنا چاہیے

باری ہے، اکلدار ائمہ جنت کے پھولوں میں دوام ہے وہ ختم نہ ہوں گے نہ ٹٹکے نہ جاکت لازمی ہے کیونکہ دوسرا ارشاد باری نے اکل شے ہائے الارضہ یعنی ذات باری کے علاوہ سب کو فنا ہو کر اللہ ہے، سب سب کچھ فنا ہو کر رہا ہے تو جنت کے پھل بھی فنا ہو کر اے میں حلاکو اللہ نے فرمایا کہ جنت کے پھولوں میں فنایت نہیں ہے یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جنت کوئی اکمال موجود نہ ہو بلکہ اس کا وجود قیامت کے دن ملا جائے پھر اس کے پھولوں میں فنایت نہ ہوگی اور کسی آیت سے اس کا تعارض نہ ہوگا۔

شاعر نے جواب دیا کہ جنت کے پھولوں میں بھی فنایت ہے، ہمارا افروز و افشاخ اس کے اور دوام ہے، اختیار فرم کے کسی نوراً ثنائی جنت قمار ہوگی، افروز و افشاخ ہو جائے گا، جب کوئی افروز و افشاخ اس کے بدلے میں دوسرا موجود ہوگا، لہذا دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ فنایت و اختیار جزئیات سے ہے اور درکار باعتبار نوع ہے۔ فلاں سے کلام دوام سے دوام عرفی مراد ہے یعنی متعدد یہ سائنے تک انقطاع نہیں ہوگا جیسے بولتے ہیں، و ما کربہ منہم، ان میں برابر رنگ جلی رہی، حالانکہ رات میں تھوڑی دیر کیلئے زندہ بھی ہوتی رہی تو تھوڑی دیر کیلئے افراد پھولوں کی پاکت دوام کے منافی نہیں ہے۔

جواہر علیہ السلام نے یہی تفسیر فرمائی کہ جنت باری کے علاوہ پاک ہوگی، تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی اور پاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو ممکن ہے کہ پھولوں میں پاکت ہو جائے یعنی وہ قابل انقطاع نہ ہیں مگر ان کا مادہ اور ہوتی موجود رہے، تو اب بھی دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ دوام ثنائی جنت مادہ اور ہوتی کے اعتبار سے ہے، فنا ہونا صورت جسم کے اعتبار سے ہے۔

جواہر علیہ السلام: دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثنائی جنت دائمی ہے ان میں فنایت نہیں مگر سہر حال ان کا نور امکان ہے، مرد و باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابل میں وجود امکان مفہوم ہی کے درجہ میں ہے نور و امکان، حقیقت ہے اور فنایت وجود واجب کے خلاف ہے۔ اگرچہ جس امر میں فنایت نہیں ہے۔

باقیان لا یقنین ولا یفنی اھلہما ای وادھما لا یطعم علیہما عدم مستمر بقولہ تعالیٰ فی حق الغر فیین خالدین فیہا ابداً واما ما قبل من اھلہما یتملکون ولولم یحظ حقہ صحابہ فقولہ تعالیٰ علی شئ ما لک لا وجہ ما خلا فی الابد اعلم ان اللہ علی انک قد عرفت انہ لا دلالت فی الایمان علی الفناء و ذہبت الجمعۃ الی انھما یقنین ولا یفنی اھلہما وهو قول مخالف للکتاب والسنۃ والاجماع ولیس علیہ شہدۃ فضلاً من حدیث۔

ترجمہ

جنت اور جہنم دونوں باقی رہنے والی ہیں اور دونوں فنا نہ ہوں گی اور دونوں کے اہل نساہت ہوں گے جو دونوں ہمیشہ رہیں گے جو پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو یہ ہے غرض کہ جنت

اور اہل بدعت کے من میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے "خالقین فیہ الود" ہمیشہ ہمیشہ ہمیں رہیں گے، اور جو کچھ گناہ ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ملک ہوں گی، ترجیح ایک غلط کہیے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان کی مخالفت، ایک غلط چہ کنی تحقیق کی وجہ سے توحید میں غلطی کے اعتبار سے بقا کے معانی نہیں ہے اس لئے آپ جو ان کے ہیں کہ بیت میں نمایاں کوئی دولت نہیں ہے اور گناہ ہے فرقہ جمیعہ اس سے کہ جانب کہ جنت اور دوزخ دونوں نسباً ہو جائیں گی اور ان دونوں کے امتزاج ہو جائیں گے اور یہ یہاں تو ہے جو کتاب اور سنت اور جرم کے خلاف ہے اور میں برکت و مستحب بھی نہیں ہے جو چاہئے کہ کوئی اور نہیں ہو۔

**تشریح**

ایسی جنت اور دوزخ ہمیشہ رہیں گی کہیں زمانہ نہ ہوگی اور جو منی اور دوزخی ہوں گے وہ بھی کہیں فنا نہ ہوں گے جیسا کہ دونوں پر بھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا جس کو عرف میں عدم سے تعبیر کیا جاسکے اور باری تعالیٰ کے قول "کل شیء بالذیور" کے بعد سے اگر غلط و اہل غلطی ان پر عدم طاری ہو جائے تو یہ خود اس قدر ہی کے معانی نہیں ہے مگر یہ غلط و اہل غلطی میں نمایاں دنیا کے بعد اور سترے پہلے ہوگی۔ لہذا بعد از موت اہل ان دونوں کا نہ ہوگا اگرچہ آپ واحد کہیے ہو ثابت نہیں ہوتا نیز یہاں بھی یہ دلیل کی جاسکتی ہے کہ چونکہ جنت اور دوزخ وجود امکانی ہے اور ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہے اور جہد امکانی وجود و اجماع کے مقابل میں گویا معدوم ہے و فرمان باری "کل شیء بالذیور" کا یہی معنی لیا جائے تو کوئی اعتراض ہی دائر نہیں ہوتا کسی کو شائع نے علی ایک حدیث اور ذوالفقاری الہی میں انھار سے تعبیر کیا ہے۔

**سوال**

اس کی کیا دلیل ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا نہ ہوں گے؟

**جواب**

ارشاد باری "خالقین فیہ الود" اور غور کا تقاضا یہ ہے کہ نہ حال پر عدم طاری ہو ورنہ علی بن زید ہند میں سے ایک فرقہ جمیعہ جو چہرہ ہوا صفوان زہدی کی جانب منسوب ہے ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا ہو جائیں گے اس پر شائع نے فرمایا کہ یہ قول مخالف قرآن بھی ہے و احادیث کے بھی خلاف ہے اور اجماع امت کے بھی خلاف ہے اور اس پر ان لوگوں کے پاس کوئی حجت و دلیل تو کیا ہوئی کوئی کلمہ دے کر رد و دلیل بھی ان دونوں کے پاس نہیں ہے مگر وہیں ضعیف کو شائع نے شنبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔

**منہج**

ہم صاحب ہر فن لئے یہاں پر لکھتے ہیں کہ فضائل ترکیب مذہب بڑی محنت میں گذر چکی ہے۔ قلینے یہ سب سے اس کی ترکیب و اہل نہیں گذری البتہ شائع کے کام میں غلط نصیحت مذکور ہے۔ علامہ عبدالحق صاحب کوئی نے فرمایا ہے کہ خدا ہمیشہ فعل ماضی کی صورت میں ہے برہنہ حدیث و فضیلت اور اس سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فعل سے علی کی غلطی پر منہج کی غرض سے ملاحظہ ہو جائے کہ کوئی ایسا اشارہ نہیں ہے۔

**تنبیہ**

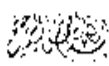
خالقین فیہ الود۔ خالقیں حال قدر ہے نادخلیہ کا یہاں مناسب ہے۔ حال انہی میں





کئے ہیں حقیقت ہوں عالم پر اپنا ایک اثر ضرور چھوڑتے ہیں حتیٰ کہ ہماری ہر سانس جو مڑے سے نکلتی ہے، بیخبر کی غصہ میں ایک پائدار اور نمایاں قوت چھوڑتا ہے اور ایسا ایک خفیف سی ہوا میں اتنی قدرت ہے کہ اگرچہ کچھ بیشمار افراد کی ترتیب کہ اس طرح ہلکے سے کہ چھوڑ دیا اپنی اصلی حالت پر کسی صورت میں نہیں آسکتے۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک سانس فقہاء عالم کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور گواہی کا اثر ہماری آنکھوں کو محسوس نہ ہو مگر ہم اس کے اثر کا شکا کی صورت میں نہیں کر سکتے اور نہ ہماری کوششیں کسی عمل کے اثر کو زائل کر سکتے ہیں کامیاب ہو سکتی ہیں یہ تو جو حکمت ہے کہ ایک نئی عمل کا اثر ایک ضعیف عمل کے اثر پر غالب آجائے لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکا اگر ضعیف سے ضعیف عمل بھی باطل ہو جائے اس لیے سمجھا جائے کہ اثر اعمال کی وجہ سے نہیں ہیں، ایک وہ اثر ہے جو جسم کے تغیر کا باعث ہوتا ہے، اور دوسرا وہ اثر ہے جو روح میں نمودار کر لے۔ چنانچہ جب ہم جسم پر کوئی اثر دیتے ہیں تو اس کا اثر جسم پر پڑتا ہے کہ جلد ہلکا ہونے لگتی ہے اور دوسرا اثر مدہم پر ہوتا ہے کہ انسان کرب محسوس کر لے، اب اگر وہ زخم اچھا ہو جائے یا تکلیف جاتی رہے تو یہ سمجھنا چاہئے کہ عمل باعث ہے اسے کوئی اثر باقی نہیں چھوڑا زخم کا شفا ہونے کا تمام عمل باقی نہ بھی رہے گا تاہم نظام عضلات میں ایک ایسی اثر باقی پیدا ہو جاتی ہے جو بعد درست نہیں ہو سکتی، اسی طرح مدہم جو اثر لے چکی ہے وہ اس کے صفو سے مٹ نہیں سکتا یہی حال تمام اعمال کا ہے۔ پس جس طرح صحت افزا امور سے جسم میں بالیدگی اور روح میں تازگی پیدا ہوتی ہے اسی طرح صحت مہینہ باتوں سے جسم کو مرادہ روح افسردہ ہو جاتی ہے اور بوجھل یا برا اثر اس کا ہم پر ہوتا ہے دیکھا ہے کہ باعث راحت و رنج بن جاتے ہیں اب چونکہ جسم ایک مادی اور آبی چیز ہے اس لیے وہ اپنی اثرات انسانی زندگی کے قائم رہنے تک باقی رہتے ہیں اور روح چونکہ غیر مادی ہے اس لیے اس کے اعمال کا روحانی اثر اس پر پائدار اور دائمی ہوتا ہے۔ جسم ہر لحظہ متغیر ہے یہاں تک کہ تعویذ میں تحقیق نہیں ملے کہ بعد جسم کے تمام سابقہ اثرات تبدیل ہو کر بالکل نئے اثرات بن جاتے ہیں اور پہلے اثرات کا کوئی خائبہ باقی نہیں رہتا اس لیے عمل کا اثر بھی تقریباً محو ہو جانا یا ناقص طور پر باقی رہنا ہے لیکن روح کے آثار انسانی حیات قوی اور پائدار شکل میں ازل تک باقی رہتے ہیں بلکہ جسم سے شفع ہو کر بعد روح پر اعمال سابقہ کے اثرات اتنے ہی قوی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں جس طرح روح کی دوسری تاثیر باقی رہتی تو کتنا کیسا نہ افعیٰ جسم کے بعد ظاہر ہو جاتی ہیں روح کی جیسے جسم شکل ایک نفس کے ہے کہ جب دنیا میں اس میں مقید رہتی ہے، اسکو حرکت و احساس سبب نہایت ضعیف اور تاج جسم ہوتے ہیں، گو روح حاکم بدن ہے لیکن اس کے تمام احساسات کے آلات بھی جسمی ہیں مثلاً وہ جسم کی آنکھوں سے دیکھتی، جسم کے کانوں سے سنتی، اور جسم کی زبان سے بولتی ہے لیکن جو نہیں کہ وہ جسم سے آزاد ہوئے غیر ان اثرات اس نفس کے منتے اور سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے ہیں اس طرح اعمال انسانی کا برا اثر روح پر پڑتا ہے وہ اس درجہ ثابت رہا ہوا ہوتا ہے کہ مشیاء عربیہ محسوس سے اسکا غایت درجہ کی مشابہت ہوتی ہے پس جنت و دوزخ اور انکی نعمتیں اور

تکلیف و جبروت انوں انسان کے انھیں اثرات کا بد نہیں ہیں سے روئے مشرب ہوئی ہوئی ہے لیکن ان کے آثار  
کے تدریج کا بعضی طور پر انوں وقت تک نہیں ہوتا جس کے درجہ اس قدر ہے کہ وہ ثابت قوی و مدلل  
نکس ہیں اور یہ میرا حاصل کرے گی اور یہ ہوگا کہ جبکہ قیامت کے دن انوں کو یہ میرا حاصل قوی و  
قویوں کے ساتھ حاصل ہو جائیگا وہ انھیں بڑی فانی نکات جس کے ساتھ بہت پروردگاروں و اہل ہوگی



باعتبار بہت تدریج کرینگے اور انوں کو کبریا کے لئے انوں کو بڑے پائیاں سے تدریج ہو جائے  
ہے۔ انوں سے و باعزت کا مستحق ہے کہ چونکہ ایمان کی حقیقت نظر تفسیر نہیں ہے جو کتاب کبریا کے  
انوں اور وہ ہے اس وجہ سے کتاب کبریا و انوں ہے۔ معتبر نہ کہتے ہیں کہ وہ انوں نہیں جانتے کہ کفر بھی نہیں  
خوشی کا غلبہ ہے کہ وہ انوں سے عمل کرنا میں داخل ہو گیا۔ ہر ذوق کے والوں میں تدریج ابھی آپ کے لئے  
ہو گیا ہے۔

لیکن کتاب کے انداز بحث چھل پڑی کہ گناہ کبریا کہتی ہیں، اور اس میں درجیات مختلف ہیں کسی درجیات میں ہر  
کچھ ہے کہ اگر کسی میں کچھ اور بعض صفات کے کیا ایمان قرین کا مقصد و اخذ ہے جسے شب قدر کو نہیں  
میں نہ کہ گناہ کرتے ہیں، بعض صفات کے گناہ جس امر میں لغت کی جائزہ و عقیدہ اور ہوئی کسی ہے اور  
بعض صفات کے مقول ہے کہ بندہ جس پر اصرار کرے وہ کبریا ہے، اور یہ اس اعتبار سے کہ وہ بندہ ہے  
بعض صفات کے کبار کبریا اور کبریا و دونوں صفاتی نام ہیں، جو کتاب کبریا کے جھوٹے کے کو گناہ رکھنا  
جانتے تو وہ کبریا ہے اور اگر اس سے بڑے کے اعتبار سے رکھا جائے تو وہ صفہ ہے، راعی تاریکی و قوت ہے  
پر کھتے ہیں کہ کبریا وہ بیست خط ہے جس کوئی صفہ ہم ہوتا ہے اور اسکی مدد و نسبت بعد کے زیادہ ہو  
اور بعض کے کبار جس پر ضرورت ہے کہ وہ شہادت لے دینی و فانی اور بعض کے کبار جس کے لئے کوئی تہمین  
کی ہو اور یہ کہ کبار یہ نسبت اضافی ہے اور کچھ اشخاص یا قوال کے تقاریر سے صفہ و کبریا کہہ کر  
جی تو تہمین ہو جاتا ہے جیساکہ مشہور ہے صفات اہل ارسیات، فقرین، اور کبھی انھوں کے اعلیٰ ہے اس  
میں تہمین ہو جاتا ہے جیسے کہ غلام اور تہمین کی اہمیت و عباد اور غلام کی اہمیت کے خلاف نہیں ہے۔  
شیخ ابن حجر نے اس باب میں ایک نفیس کتاب تحریر فرمائی ہے جس کا نام الزواجر عن ظلمات القلوب ہے بعض  
حضرات نے کہا کہ وقت الہی کے اعتبار سے کچھ جلسے تو ہر عسب کبریا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ وہ  
کے ویرانہ ہوئے کبار کو وہ عقیر نہیں، حتیٰ اور اگر مستفاد کیا جائے تو گناہ کبریا نہیں رہتی اور بعض صفات  
نے کہا کہ انوں میں کبریا کو ہم پر مشابہ رکھ کر کیا ہے تاکہ بندوں کے نسبت قوت فہم ہو جائے۔

مذکورہ مسئلہ پر باب الکھار مستقلاً موجود ہے جس میں گناہ کبیرہ کا ذکر ہے مگر مصنف مقصود نہیں، اسی وجہ سے روایات میں اختلاف ہے۔

**تفسیر:** روایات کے تنقیح سے گناہ کبیرہ مشترکہ ہے جن میں سے چاروں میں اور چار زبان میں اور تین بیٹ میں اور دو شرمگاہ میں اور دو ماتم میں اور ایک پر میں اور ایک پورے بدن میں۔ اب ان کی تفصیل دیکھتے جو چار قب میں ہیں وہ یہ ہیں، دا، اللہ کے سامنے شریک کرنا، ص، معصیت پر اصرار کا عزم، و، ارادہ، ح، اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا، اس کے علاوہ کچھ براہ ہونا۔

اور وہ چار جو زبان میں ہیں وہ یہ ہیں، دا، جھوٹی شہادت، ص، پاک دامن کو زانیہ نسبت لگانا، ح، عین شمس (۳) سحر و جادو۔

اور وہ تین جو بیٹ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں، دا، شراب پینا، ح، قیم کو مال کھانا، ص، سوہ — اور وہ جو شرمگاہ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں، و، زنا، ح، نواظت — اور وہ دو جن کا تعلق لہجہ سے ہے وہ یہ ہیں، دا، حق کسی مسلمان کا قتل (۴) چوری کرنا — اور وہ ایک جو بیٹ سے جوتا ہے، دا، جہاز سے ہونا — اور وہ ایک جن کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ و، دل میں لگاؤ فراموش کرنا ہے۔ بعض مفسرین نے اس سے بھی زیادہ گناہ کبیرہ شمار کرائے ہیں مگر بات درکنہ جو فقیر عرض کر چکا ہے کہ شریعت کا مقصود اس باب میں متعین نہیں ہے جب یہ تمام تفصیلات زمین نشین ہو گئیں، اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالَّذِينَ هُمْ وَقَدْ اخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَوْهُ ابْنُ عَمْرٍو اَنْتَ لَسْتَ بِمُتَّعٍ الشَّرَاءِ مَا تَقْبَلُ وَقَدْ اَنْتَ لَسْتَ بِمُتَّعٍ وَقَدْ اَنْتَ لَسْتَ بِمُتَّعٍ وَالزَّانَا وَالْفَرَّاعِينَ اِنْ زُجِفَ وَالشَّحْرُ وَالشَّكْلُ مَالِ الْيَسِيمِ وَتَعْمُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالْاَلْحَادُ وَالْحَرَمُ وَزَادَ ابُو هُرَيْرَةَ اَكْلَ الرِّبَا وَزَادَ عَلُوٌّ عِنْدَ اَلْمُتَّقَةِ وَشَرِبَ الْخَمْرَ

**ترجمہ:** اور کبیرہ و تحقیق کبیرہ کے مسئلہ میں روایات مختلف ہیں، ابن عبد اللہ ابن عمرؓ نے روایت کی کہ یہ تین ہیں، اللہ کے سامنے شریک کرنا، اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا اور باگدا من عورت کو زانیہ کی نسبت لگانا، اور زنا کرنا اور مردانہ جہود سے بھاگنا، اور جادو، اور قیم کو مال کھانا، اور مسلمان والدین کو فراموش کرنا، اور ترم میں گناہ کرنا۔ اور ابو ہریرہؓ نے مود کو شریک اضافہ کیا ہے، اور جھوٹ علی سے چوری کرنا اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔

**تشریح:** الذکرہ متنبہ ہے اور بعد میں جو مصنف کی عبارت آئی ہے ناخرق اللہ وہ اس کی خبر ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی یہ روایت امام بخاری نے الادب المفرد میں روایت کی ہے جس میں

تو غیر میں شمار کرتی ہیں، شرک باطنی یعنی الوہیت یا استغناء عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا اور یہی اکبر اللہ کو یہ ہے کہ کسی انسان کو ناقص قتل کرنا، وہیں جسکو حق کی وجہ سے قتل کرنا حکم ہے جیسے مولود نقص میں یا مردہ ہو چکی وجہ سے وہ اس سے متعلق ہے۔ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ بغیر حق کے کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے اور انواع قتل میں سب سے بدترین افعال کسی غریبی مرستہ دار کو قتل کرنا ہے اس لئے کہ اس میں قتل گناہ ہو چکا ہو گناہ قتل اور قطع رحمی ہو گناہ اور قتل قریب میں بھی سب سے بدترین یہ ہے کہ آپ کو قتل کیا گیا اور پھر بیٹے کو قتل کرنا ہے (۳) قذاف النہجہ یعنی پاکدامن عورت کو زنا کی نہت لگانا، محضہ، دوستانہ موت ہے جو عاقلہ بالغہ ہو اور فعلی زانیہ سے پاکدامن ہو۔ محضہ احسان سے یا خود سے جس کے معنی حفاظت کے ہیں۔ پھر اسکو اسم فاعل کا صیغہ اور اسم مفعول کا صیغہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ محضہ ہو چکی صورت میں یعنی یہ ہوں گے اگر اللہ نے اسکو پاکدامن رکھا، اور محضہ ہو چکی صورت میں یعنی یہ ہوں گے کہ اس نے ذرا سے آپکو پاکدامن رکھا۔ قرآن میں محضات مستعمل ہے۔ ارشاد ہے: والذین یزینون العیصات ثم لیا یا کواہر فیہ شبہ ذرا فاجلدوہم ثم ثمانین جلدہم وکذا تقبلوا الیہم شہادۃ آیتنا۔

۴) زنا۔ اہل حجاز کی لغت میں اس کو بغیر ہجرہ کے استعمال کرتے ہیں اور اہل نجد کی لغت میں ہجرہ کیساتھ زنا استعمال کرتے ہیں۔ قبل میں ایسی وحی جو ملک اور شہر ملک سے خالی ہو اس کو زنا کہتے ہیں کتب فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

(۵) میدان جنگ سے بھاگنا۔ جسکو عرب میں الفکر من الزحف کہا گیا ہے۔ زحف لشکر کو کہتے ہیں جس کے لغوی معنی آہستہ آہستہ چلنے کے ہیں اور لشکر اپنی کثرت کی وجہ سے دور سے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہو گا کہ گویا بالکل آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے بلکہ بسا اوقات حرکت کی قلت کی وجہ سے ایسا محسوس ہو گا کہ گویا کھڑا ہے اور ہر اس سے میدان جہاد سے بھاگنا ہے جہاں کفار سے جنگ ہو رہی ہو۔

مستحکم۔ جب کفار مسلمانوں سے زیادہ ہوں اس وقت بھاگنا گناہ کبیرہ ہے اس وقت فرار گناہ کبیرہ ہو گا جبکہ کفار مسلمانوں سے کم ہوں۔

(۶) سحر یعنی جادو یعنی زنا و غایت اسباب غیر مشرکہ کو ناجہ کسی کو تکلیف پہنچانے کیلئے استعمال کرنا جیسے کسی کو بیمار کرنا یا ہلاک کرنا یا زمین کے درمیان نظر حق۔ قال الشافعی المتحرع هو علم یستفاد من حصول ملک فی نفسانیۃ بقصد بدیعہ افعال غریبۃ لکما یصاب خفیۃ (رد المحتار ص ۱۱۱)

پھر فرمایا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا سحر ہے، پھر بحوالہ شرح از غفرانی فرمایا کہ سحر حق ہے یعنی اسکا وجود ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے پھر بحوالہ ذخیرۃ العاقبات فرمایا کہ اہل عرب کے جادو گروں کو جواب دینے کے لئے اس کا سیکھنا فرض ہے۔

فامنی شرا اللہ بانی پیش فرماتے ہیں کہ قال یعزوی السحر وجودہ حق عند اہل السنۃ و لکن اعلیٰ یہ کہ سحر۔

اور شیخ ابو منہور مازروی نے جو حکم کو مطلقاً کفر قرار دیا ہے یہ تسامح ہے بلکہ ایسی صفت کی انقیصائے مذہبی ہے اگر اس کے اندر ان کے اعتقاد کی تردید ہو جو ثبوت قطعی کے ساتھ شریعت سے ثابت ہیں تو کفر ہے ورنہ نہیں نام شافعی سے منقول ہے کہ بعض حکم کفر ہے اور بعض نہیں۔ ملاحظہ ہو کتب فہرستیں ص ۱۱۶۔

(۲) غیر کمال کھانا۔ نیز اس غیر کو کہتے ہیں جس کا باپ نہ ہو اور حدیث میں کھانے سے تعبیر کیا ہے مگر مراد اسفل کی تمام صورتیں ہیں۔ اس مضمون پر فقیر پر اس کمال کھانا جائز ہے۔

(۳) عقوق والدین۔ اس باب کی نافرمانی عیسائی انکی طاعت نہ کرنا، اس والدین اگر ایسی بات کا حکم کریں تو معصیت ہے تو انکی طاعت نہیں کی جائیگی۔ "الطاعة لله وحده فی محضہ الخالق" پھر حدیث میں والدین کے مسلمان ہونے کی قید ہے اسلئے کافر والدین کی طاعت نہیں لیکن فقیر نے احادیث حالت کفر میں بھی ان کے ساتھ انسان کا برتاؤ رکھ دیا جو باقی الدنیا معروف کافر والدین کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(۴) اکادنی اکرم۔ حرم میں گناہ نہ کرنا۔ اکاد کے لغوی معنی میل کے ہیں اسی وجہ سے قرآن کھ کو اسوجہ سے لکھتے ہیں کہ وہ ایک جانب کو مائل ہوئی ہے مگر اس کا اسکا استعمال حق سے بہت کر باطل کی طرف مائل ہونے لگا۔ حرم کہہ کر اس کے اطراف کا وہ حصہ جو حرم میں داخل ہے جس کی حدود مقرر ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اکل ربو بھی مذکور ہے۔ ترابا کی تعریف اور اس کی تفصیل جاتی بیچانی ہے اور حضرت علیؓ کی دعا میں چوری اور شراب پینا بھی مذکور ہے اب یہ خدا بار بار ہوگئی۔

**تغییب**۔ کبائرت کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو بغیر قیام کے معاف نہیں ہوتی جیسے کفر اور ایسی کو نہ کرنا بالشرع سے تعبیر کر دیا جاتا ہے (۲) وہ قسم جسے باپ سے یا بہنوئی سے کہ جو استغفار اور نیکیوں کو جو سے معاف ہو جاتی ہیں جیسے گناہ صغیرہ (۳) وہ قسم جو توبہ سے معاف ہو جاتی ہے۔ اور توبہ کے بغیر اللہ کی مشیت کے عتبہ سے خواہ معاف کرے یا نہ کرے جیسے وہ گناہ کبیرہ جن کا تعلق حق الہی سے ہے (۴) وہ قسم ہے جس میں بدلہ دینا ہو گناہ کے بغیر معافی نہ ہوگی جیسے بندوق کے قتل و یا اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز اصل ایک کو دینے جلتے یا اس کا عوض دینا جائے یا اس سے یہیں معاف کر لیا جائے ورنہ آخرت میں بدلہ ایسے ہو گا کہ صاحب قسم کے گناہ اس پر ڈالیے جائیں گے یا اس کی نیکیاں معاف جس کو بردی جائیں گی۔

وقیل کل ما کان مفقودہ مثل مفقودہ شئ مما ذکرنا واصلہ منہ۔

**ترجمہ**۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے شے ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے)

**تشریح**۔ مفقودہ بمعنی بے معنی فساد عیسائی بارہ گناہوں کا ذکر کیا گیا ہے اگر انہیں کے

نکس سی دوسری گناہ میں فساد اور فساد الی بود بھی گستاخ کیرہ ہے۔

وَقَبْلَ مَا تَخَذُ عَلَيَّ الشَّارِحَ بِخُصُوصٍ وَفِيهِ كُنْ مَعْصِيَةً عَنِ غَايَةِ الْعَدْلِ فِي تَجْزِئَةٍ  
وَكُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ عَرَفًا فِيهِ مَعْصِيَةً

### ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ ہیں جو صاحب شرع نے قصور بہتست و مید زائی ہے (وہ کیرہ ہے)  
اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے غبر کر کیا ہو وہ کیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے  
استغفار کر لیا ہو وہ معصیت ہے۔

### تشریح

تَوَكَّدُ بَابُ تَفَعُّلٍ اور التَّوَكَّدُ (افعل) ردوں کے معنی اور نا۔ شائع ہیں صاحب شرع  
جس کا اطلاق الشریعہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہو جائے۔ تو جس پر ضرورت سے  
رعی آئی ہے وہ کیرہ ہے۔ جیسے کلمہ مقصود فی السارردہ البیاضی وسم۔ اور جیسے "نہن ہر نہن لعلہ" ارم نظر اللہ الیہ  
یوم القیامہ ارداد الشیخان۔ شعریں کی قید لگا کر غید نام سے احزاب مقصود ہے مسئلے کو غید نام تو ہر  
معصیت کو تاں ہے۔

وَقَالَ صَاحِبُ الْكَلَامِ وَالْحَقُّ أَهْمًا أَهْمًا أَصْفَاءُ لَا يَفْعَلُونَ بِذَلِكَ أَهْمًا أَهْمًا أَهْمًا  
أَصْفَاءُ إِلَى مَا فَوْقَهَا فِي صَغِيرَةٍ وَأَنْ أَصْفَاءُ إِلَى مَا دُونِهَا فِي كِبَارٍ وَأَوَّلُ الْكِبَارِ الْمَطْلَعَةُ  
فَوَالْكَفَرُ إِذَا لَا ذَنْبَ أَكْبَرُ مِنْهُ وَبِالْجَمْعِ الْمُرَادُ هَهُنَا أَنَّ الْكَبِيرَ لَا يَخْرُجُ غَيْرَ الْكُفْرِ

### ترجمہ

اور صاحب کلام نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ دونوں اصناف نام میں جن کی بذات خود کوئی  
مزا نہیں تھیں کی جا سکتی ہیں۔ وہ گناہ ہیں جن کی اصناف کی جائے اس سے اور ہر ایک جانب  
تو وہ معصیت ہے اور اگر اصناف کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو یہ کیرہ ہے۔ و مطلق کیرہ کتب سے ہے کہ  
اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور اصل کلام یہاں مراد ہے کہ وہ کیرہ جو کفر کا قریب ہے۔

۱۔ اس موضوع پر فقہ کی کتاب تعلق لا کفر فی تحقیق اسباب وازکا منہ اور فرامیں خواص موضوع پر مباح کتاب ہوئے  
کے ساتھ ساتھ عقائد حسیہ پر مشتمل ہے جس کی نوعیت کو فرامہ اطلاع ہوئے ہو سکتا ہے۔ ۲۔ جو موضوع فرامہ

## تشریح

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حرکت سبب دربط کے مثل منیہ اور کبریا کا بھی حال ہے ہر گناہ کو منیہ اور کبریا کہا جاسکتا ہے یعنی جس گناہ کو اس سے بڑے گناہ کے اعتبار سے سمجھا جائے تو یہی کبریا ہے مگر یہ قول صاحب الکفایہ غلطی سے ہے۔ یہاں چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ کبریا و گناہ کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے سے معلوم ہوگا کہ کبریا اگرچہ کفر کو بھی شامل ہے کیوں کہ کفر تو کبریا اور ذنوب سے بڑھ کر بدترین صفت کے کلام میں کبریا سے وہ گناہ کبریا و منیہ سے جو کفر ہے گناہ ہونا ضروری ہے۔

سوال :- صاحب الکفایہ کی بات غلط کیوں ہے؟ صاحب ہذا اس کے اس کے متعدد جواب دیتے ہیں

لا تخرج ائید المؤمن من ایمانہ لبقا الصدق الذی ہو حقیقۃ الایمان خلافًا للعزلۃ حیث زعموا ان مرتکب الکبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر وھذا موالہ المنزلۃ بید المؤمنین بناء علی ان الایمان عندہم جزء من حقیقۃ الایمان۔

## ترجمہ

اگر کبریا (بڑا منیہ) کو ایمان سے خارج نہیں کرتی اس تصدیق کے بانی رہے کہ جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اعتقاد ہے اس حقیقت سے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبریا مومن ہے اور کافر نہ رہا۔ مومن اعتزلہ میں انھیں مومن ہے بنا کر کہتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کو جز ہیں۔

## تشریح

جب چارے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق ظاہری ہے اور وہ گناہ کبریا سے زائل نہیں ہوگا تو کبریا کبریا کو مومن بن کر کہہ جائیگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اس وجہ سے انھوں نے مرتکب کبریا کو مومن نہیں کہا کیونکہ اجزاء کے ختم ہو جانے سے حقیقت معدوم ہو جاتی ہے اور معتزلہ جو معتزلہ ہیں انھیں یقین کے قائل ہیں تو اس سے انکی ملاحت اور جہنم کے درمیان کا درجہ ہے کیونکہ مرتکب کبریا ان کے یہاں محمدی فی الشریعہ، شاریعہ اسی معنی و کبریا و ذنوب ہو لہذا ان سے بیان کیا ہے۔

و لا تدخلہ ای ائید المؤمن فی الکفر خلافًا للخورج فانہم ذهبوا الی ان مرتکب الکبیرۃ بل السفیرۃ ایضًا کافر وانہ لا واسطۃ بین الایمان والکفر۔

## ترجمہ

در گناہ کبریا (بڑا منیہ) کو کفر میں داخل نہیں کرتی، انھوں نے انکار کیا کہ اس سے کہ وہ گناہ کبریا اس بات کی جانب کبریا و ذنوب کے مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

## تشریح

یعنی مرکب کبیرہ کفر میں داخل ہوتا ہے اور ایمان سے خارج ہوتا ہے۔ دل میں خوارج کا خاتمہ ہے، اور دینی میں ختم ہونا تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہ کا مرتکب خواہ کبیرہ ہو یا کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جائے یعنی یہ لوگ مشرکین ہیں انہیں کفار کے قاتل نہیں ہیں۔

**سوال** یہ خوارج کون ہیں؟ **جواب** یہ خوارج شیعتہ اولیاء درستیہ جہنم کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ شخصیتیں ہیں جو حضرت علیؑ کے دشمن تھے، مگر حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ قاتل کرو! تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں بھی عدلیہ کروں تو کون شخص کرے گا؟

وہ اسلام میں یہ سبک پہا خانہ کی ہے، اس کو سخت پرہیزگاریت آتی کہ وہ اپنے نفس کی راستہ پر نازاں ہو اگر وہ عیبر کرنا تو جان لیتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی راستہ نہیں ہو سکتی، اس خارجی کے تابعین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت امیر المومنین علیؑ سے جنگ کی تھی، اس کے باوجود حضرت علیؑ نے انہیں دوسرے فرمایا تھا اس کے حصے ایک قوم نکلے گی جو قرآن پڑھیں گے، دودھ سے نیچے نہیں اتریں گے اور دین سے الگ نہیں جائیں گے جیسے شام سے تیر لعل جاتا ہے۔ فقہ اس کا یہ کہ حضرت علیؑ اور معاویہؓ کے درمیان بہت مدت تک لڑائی قائم رہی تو حضرت معاویہؓ کے اہل بیت مہاجرین کے ساتھ تھے اور صحابہ علیؑ کو عورت دی کہ جو کچھ حضرت محمدؐ میں ہے اس پر ہم اور تم راضی ہو جائیں ورنہ کہ ایک شخص تم میں سے بھی ہو اور ایک شخص کو ہم سے ہے میں سے بھیجے ہیں اور ان سے بھیجے لیا کہ وہ اللہ کی کتاب پر عمل کریں۔

سب لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر راضی ہیں۔ چنانچہ اہل اسلام نے حضرت عمرو بن لعاصؓ کو بھیجا اور اصرار کیا کہ عراق سے حضرت علیؑ سے کہا کہ آپ ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجے حضرت علیؑ نے فرمایا میری بیعت نہیں ہے کہ ابو موسیٰ کو بھیجوں جو سادہ دل میں رہا ہے اس کو جو ہے کچھ لوگوں نے بھیجوں لوگوں نے کہا کہ ہم ان کو نہیں چاہتے کیوں کہ یہ تو آپ کی ذات کے مانند آپ کے قریبی ہیں۔ آخر آپ ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجا اور قمر قبیلہ میں رمضان تک تاخیر ہوئی پس عذرہ بن اذینہؓ سے کہا کہ تم لوگ اللہ کے حکم میں لوگوں کو حاکم بنائے ہو حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے: **وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ** اور یہ شخص مع اپنے متبعین کے جماعت سے خوارج ہو گیا، جب حضرت علیؑ مقام بلخ میں سے واپس ہو کر کوفہ میں داخل ہوئے تو خوارج آپ کے ساتھ کوفہ میں داخل نہ ہوئے بلکہ انہوں نے موضع حرزوراء (کوہ کے قریب مقام) میں اپنا جھنڈا جما لیا تھی کہ وہاں ہمارا ہزار خوارج جمع ہو گئے اور کہنے لگے: **لَا نَعْلَمُ إِلَّا اللَّهَ** اور یہی خوارج کے ظاہر ہو چکی، ابتدا سے خوارج کثرت سے عبادت کرتے اور ساتھ میں یہ حماقت بھی رکھتے تھے کہ اپنے کو حضرت علیؑ سے بڑا علم جانتے تھے اور یہی ان کا سخت ہلک مرض تھا حضرت علیؑ کو براہ راست کے خوارج وفارستہ کی اطلاع ملتی رہی مگر آپ یہ فرماتے رہے کہ میں ان سے اس وقت تک قتال نہیں کروں گا جب تک کہ وہ ہم سے قتال نہ کریں حضرت امین عباسؓ نے ایک دن حضرت علیؑ سے کہا کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ میں گزشتہ لوگوں سے گفتگو



کر رہا آپ نے فرمایا کہ مجھے بھی غروب سے آجی ذات پر فوف ہے۔ میں اسے عرض کیا کہ کہی نہیں آپ مجھ پر فوف نہ کیجئے آپ نے مجھے اجازت دیدی تو میں نے پیش قیمت کھڑا ہوا اور ان قدر جوں کے وہاں پہنچا میں نے من کو سامہ کیا تو انھوں نے کہا مہربانے ابن عباسؓ آپ اس وقت کس عرض سے تشریف لاتے ہیں؟ میں نے کہا میں تمہارے پاس مہاجرین و انصاریوں کے پاس سے آیا ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد کے پاس سے آیا ہوں انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور یہ لوگ قرآن کے معنی تم سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ میری آنکھوں میں شکر ان میں سے ایک قوم نے کہا کہ یہ شخص قریش میں سے ہے اور تم قریش سے مسافر دست کر رہے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قریش کے حق میں فرمایا ہے "ایہی قوم نھضوں" یعنی یہ لوگ جھگڑاؤ (حقت باز) قوم ہیں مہاجرین میں سے دو تین آدمیوں نے کہا کہ نہیں بلکہ ہم ان سے مباہرہ کریں گے تب میں نے کہا کہ وہ الزامات بیان کر دو تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد پر اور مہاجرین و انصاریوں پر لگاتے ہو حالانکہ انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور انھیں سے کوئی بھی تم میں شامل نہیں ہے خواہ برج کے کھارہ تین بائیں میں ہیں انہوں نے کہا کہ: چھایا بیان کر دو کہتے گئے کہ ایک تو یہ ہے کہ علیؓ نے خدا کے معاملہ میں لوگوں کو تلافی مسابا مال لکھ کر فرمایا ہے "ان الحكم آتوا" تو اس حکم الہی کے بعد آدمی کو حکمت کیا قطع رہا میں نے کہا یہ تو ایک ہوا۔ اور کہا ہے: کہنے لگے: دوسرا عرض ہے کہ علیؓ نے لوگوں سے قرآن کیا مگر نہ مخالفوں کو غلام باندی بنایا اور نہ ان کا مال دیکر غنیمت جمادی بھر آیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ دوسرا فریق یہ میں تمہارا تو ہم کو ان سے کیوں لڑا یا، اور اگر کارفرما تو ہم باندی کیوں نہیں بنایا؟ تب میرا عرض تھا: میں یہ ہے کہ علیؓ نے آلہی فیصلہ کا ہمدان لکھوا دے وقت امیر المؤمنین کا کلاب اپنے ام سے مٹا دیا۔ پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہیجے یعنی کافروں کے سر نہ ہوتے۔ میں نے کہا اس کے علاوہ تو کوئی اعتراض نہیں، انھوں نے کہا اس یہی ہیں۔ میں نے کہا اپنے اعتراض کا جواب سنئے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک فریقوں کے معاملہ میں جس کی قیمت جو تھائی درجہ ہوئی ہے دوسروں کے حکم پر اس کا فیصلہ جمع فرمایا ہے۔ حکم یہ ذکر خدا تعالیٰ کا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے شوہر و بیوی کے معاملہ میں فرمایا ہے "ان ذان یختم شقاق بینہما البغوا" ان میں البہد رکھا کہ ان میں البہد ہے، انھیں کا جواب پوچھا کہنے لگے ہاں۔ راہ مقرب را دوسرے عرض تو میں پوچھا ہوں کہ کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو اپنی باندی بناؤ گے۔ اگر تم کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہے تو تم اس بات سے غافل ہوئے اور اگر تم کہو کہ بخیر بخیر باندی کے تو خارج ہوئے۔ قرآن باری ہے: "و ازواجہم و ما یتھم بہن" کہتے تم راہ مقرب پوچھا کہنے لگے ہاں۔ راہ مقرب را دوسرے عرض تو میں پوچھا ہوں کہ جب صلح محمدیہ میں حضورؐ نے مکہ سے صلح کی تھی تو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تمہارے کھو، ہرانا انصاری علیہ محمد رسول اللہؐ قیامتوں سے اس پر اعتراض کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اسے اللہ تو یا نہ کہہ کریں۔ رسول اللہؐ میں پھر فرمایا کہ اے علیؓ اس کو

شادہ، تو بیت حق آپ رسول اف نہیں تھے، ابن عباس کی اس تکلف سے توارج میں سے دہزار آدمی توبہ کر کے واپس آئے اور باقی زمین گراہی پر مقتول ہوئے۔ یہ اُن کا بڑا بڑا ضرورت خوف توارج ہے۔ اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

لَنَا وَجُوهُ الْاَوَّلِ مَا سَبَّحُوْهُمِنْ اَنْ حَقِيقَةُ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصَدِّقُ الْقَلْبِي فَلَا يَخْرُجُ  
الْمُؤْمِنُ عَنْ الْاَلْتِصَافِ بِهِ اَلَا مَا يَتَّصِفُ بِهِ وَخَرُجَ اِلَا قَدْ اَمَّ عَلَى الْكِبَرَةِ لَغَلْبَةِ شَهْوَةِ اَوْ  
حَمِيَّةٍ اَوْ اَنَفَةِ اَوْ كَسَلٍ خُصُوْعًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزَمُ  
عَلَى التَّوْبَةِ لَا يَتَّصِفُ بِهِ

**ترجمہ** ہمارے استدلال میں بند نظر لیے ہیں، اول طریقہ وہ ہے جو غریب آ رہا ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے تو مؤمن تصدیق قلبی سے منفق ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور بعض اقدام گناہ کبیرہ پر شہوت طلبہ کیوجہ سے یا غیرت کیوجہ سے یا تنگ دغا کیوجہ سے یا کاملی کیوجہ سے جب کہ اس کے ساتھ عقاب کا خوف اور مدد ملی کی امید اور توبہ کا ارادہ ملے ہو اور تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

**تشریح** شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین قسم کے دلائل ہیں پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہوگا گناہ کبیرہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے اور جب مؤمن نے گناہ کا ارتکاب کیا غلبہ شہوت کیوجہ سے جیسے زنا وغیرہ یا غیرت قوی کیوجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا یا سستی کیوجہ سے نماز وغیرہ کو ترک کر دیا تو یہ منافی تصدیق نہیں کہوں کہ تصدیق پر روات کرنے والی چیزیں موجود ہیں یعنی سزا کا خوف، معافی کی امید، توبہ کا ارادہ۔ یہ سب امور جو تصدیق پر دال ہیں

فَعَسَى اِذَا اَنَّ اَنْ يَطْلُبَ اِلَى اَلْاِسْتِغْلَالِ وَالْاِسْتِغْفَا فِى كَانْ كَفَرَ اَلْاَلُوْمَةُ عَلَامَةُ اَللْتَّكْذِيبِ

**ترجمہ** ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور بلکہ سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تذبذب کی علامت ہو نیکی وجہ سے۔  
**تشریح** یعنی اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کیا یا اس کی وقعت دل میں نہیں رہی تو چونکہ یہ تذبذب کی علامت ہے لہذا یہ منافی تصدیق ہے اسوجہ سے اس کو کفر کہا جائیگا۔

وَلَا نَزَاحَ فِي أَنْ مِنَ الْمَكَاہِنِ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اِمَارَةً لِلتَّكْذِيبِ وَخُلْعًا مَكْرُوفًا  
 كَذِبًا بِالدَّلِيلَةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُودِ الصُّلَمِ وَالْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَاءِ ذَوَاتِ وَالتَّنْفِظِ  
 بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَخَوَافِئِهِ مِمَّا قَبِلَتْ بِالْأَدْلَةِ إِذَا صَحَّتْ .

## ترجمہ

اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جنکو شارع نے تکذیب  
 کی علامت ٹھہرا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا کہ علامت تکذیب ہونا، اور شرعیہ سے معلوم  
 ہو گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا، در قرآن کو گناہ کیوں میں ٹول دینا اور کلمات کفر کا اظہار کرنا اور ان کے مثل اس  
 کاموں میں سے جن کا وہ عمل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

## تشریح

شارع فرماتے ہیں کہ کلمہ گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت میں تکذیب کی علامت شمار کیا گیا ہے تو جب  
 تکذیب پائے گی تو یہ قصد کفر کے منافی ہے لہذا اب ان افعال کو کفر کہا جائیگا اس لئے ان  
 افعال کا کفر ہونا ہمارے سے ثابت ہے اور جو چیز ہمارے سے ثابت ہو رہی ہے جیسے کلام شارع سے ثابت  
 ہو جیسے بتوں کو سجدہ کرنا، قرآن کریم کو گناہ کیوں میں پھینک دینا، کلمات کفر بولنا، اللہ کے ناموں میں سے  
 کسی کے ساتھ استہزاء والیجے ہی کسی حکم شرعی کا مستہزاء بہ مہ کفر ہے۔

وَبِهَذَا يَنْحَلُّ مَا يُقَالُ إِنَّ الْإِيمَانَ إِذَا كَانَ عَارِضًا عَنِ التَّكْذِيبِ وَالْإِقْرَارِ يَنْفِي أَنْ  
 لَا يُصْبِرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمَصْدِقُ عَلَى أَفْرَاقِ شَيْءٍ مِنْ أَفْصَالِ الْكُفْرِ وَالْعَالِيَةِ مَا لَمْ يَتَقَيَّضْ  
 التَّكْذِيبُ أَوْ الشُّكُّ

## ترجمہ

اور اسی تقریر سے حل ہو جائے کہ وہ اعتراف ہو گیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ مراد ہے تصدیق اور  
 اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مؤمن جو مقرر اور تصدیق کر لیا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے  
 ان افعال کو کفر والہ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

## تشریح

یہ ایک اعتراف کا جواب ہے، اعتراف کا حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیق بتلی  
 ہے اور وہ موجود ہے تو بعض گناہوں کو جو جسے اپنے اسکو کافر کیوں کہ جبکہ تصدیق  
 برقرار ہے اور ابھی تک تکذیب یا شک اس کی جانب سے متحقق نہیں ہوا تو اس کا جواب دیا گیا کہ اگر  
 جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا تو چونکہ افعال فیضین محال ہے لہذا جب تکذیب  
 آئی تو تصدیق ختم ہو گئی اور کفر کے احکام جاری کر دیے اسی وجہ سے ہمراہ تکذیب یا شک کے ان  
 افعال کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

الثاني: الآيات والأحاديث المناهضة باطلاق المؤمن من غير العاصي لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم ان تصفوا الصالحين الذين آمنوا فاقبلوا اليهم واعلموا ان الله يقبل التوبه عن عباده المتقين وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله واعلموا ان الله يقبل التوبه عن عباده المتقين وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اتقتلا والاية وهي كقوله

ترجمہ

**ترجمہ** اچھا ہے، دوسرا طریق استعمالی روایات و احادیث ہیں جو منکر یا بیوقوفوں کے اطلاق کے سلسلے میں نطق ہیں جیسے فرمان باری علیہ السلام اللہ انوار اور جیسے قربان باری یا ایہا الذین آمنوا اللہ اور جیسے فرمان باری دان خالقان اللہ اور ایسی آیات و احادیث کی کثرت نہیں۔

تشیخ

**تشریح** شارح فرماتے ہیں کہ یہ یاد رکھنا استدلال آیت و احادیث سے ہے جنہیں گہر گاہ کو تو منہ کیا گیا ہے۔ پھر شریعت میں آیت و احادیث کے خلاف فرمایا ہے ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶

رواۃ ابیہم النبیؐ من اصابوا الذی یؤکبہ ففوجہا سے ایمان والو! اللہ کی جانب خاص ہے۔  
 کرو: غلت میں توبہ کے معنی راہِ توبہ کے ہیں اور شریعت میں معصیت سے قاعدت کی جانب رجوع کو توبہ کہتے  
 ہیں۔ لتسبح تسبیح کے ساتھ کا صیغہ ہے یعنی غناص، وراشدہ لفظ ہے کہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے  
 مگر اس کے بعد جو ان کو اہل ایمان کہا گیا، معلوم ہوا کہ گناہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوا۔  
 ۴۰۔ وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَبُوا عَصِیًّا فَاُولٰٓئِکَ لَیْسَ لَہُمْ فِتْنَةٌ وَّہُمْ سَابِقُوْنَ  
 فَخَرًّا لِّاُولِی الْاَلْبَابِ اِلٰی اَمْرِ اللّٰہِ اور اگر کس مائوسہ کے دو فریق ایس میں لڑیں تو ان  
 میں طے کراد دیا کہ اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو تم زیادتی مگر خواہے فریق سے بہانہ  
 لڑو کہ وہ لشک کے حکم کی جانب پھر جائے۔ اس آیت کا شان نزول انصار کے درگزرہ اوس دھڑوں کے  
 ایک ذاتی جنگ کے کے متعلق ہوا ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ یہاں توبہ بتا رہا ہے کہ اس  
 میں قتال گناہ ہے اس کے باوجود دونوں فریق کو مؤمنین سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کس  
 پہرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، پھر شارح فرماتے ہیں کہ ایسی آیات و احادیث بے شمار ہیں جن میں  
 ترغیب کیہ و مومن کہہ رہا ہے۔

الثَّالِثُ اجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا بِالْصَّوْثَةِ عَلَى مَنْ بَاتَ  
مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالدَّعَاءِ وَالِاسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ تَكْلِيمَهُمُ الْكَلْبُ  
بَعْدَ الْإِتْفَاقِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ

## ترجمہ

(اور ہمارے لئے) تیسرا طریق استدلال امت کا اجماع ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے  
سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر عقائد پر غلطی کے مسئلہ میں جو اس قبلہ میں سے غیر  
توبہ کے مرنے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے مرتکب گناہ کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق  
ہونے کے ساتھ ساتھ کہ یہ (عقائد پر غلطی وغیرہ) غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہے۔

## تشریح

یہ ہمارا تیسری دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے کیونکہ عضو صلی اللہ  
علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ  
غیر توبہ کے مرنے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا کی جاتی ہے اور استغفار کیا  
جاتا ہے جبکہ یہ بھی مسلم بات ہے کہ نماز جنازہ فقہ مومن بنی کی ہوتی ہے اور اسی کے لئے دعا ہوئی ہے  
اور استغفار ہوتا ہے اگرچہ لوگ یہ بھی جانتے ہوں کہ یہ مرتکب کبیرہ ہے تب بھی اس کی نماز جنازہ پڑھتے  
ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن بنی ہوتا ہے گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

وَأَخْتَصَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بَوَاحِشَ الْأَوَّلِ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ مَوْسِمَ الْكِبَرَةِ  
فَاسِقٌ اخْتَلَفُوا فِي آيَاتِهَا مَوْسِمٌ وَمِنْهُ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَبَاعَةِ وَكَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ  
الْخَوَارِجِ أَوْ مَنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْبُحْرَانِيِّ فَإِذَا خَلَّذَا بِأَنَّ الْمُتَّفِقَ عَلَيْهِمْ وَتَرَكَتِ الْمَخْتَلِفَةُ  
فِيهِ وَقَلَّتْ أَوْ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٌ وَلَا مَنَافِقٌ۔

## ترجمہ

(اور معتزلہ کے دو طریقوں پر بحث پڑائی ہے، اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کے  
ساتھ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں مختلف ہیں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہل سنت  
دیکھا عت کا مذہب ہے کہ کافر ہے وغیرہ) فاسق ہے، مرنے سے اور جس بصری کا قول ہے تو ہم نے متفق  
مذہب کو لے لیا اور مختلف فقہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے۔ مومن ہے اور کافر ہے اور منافق ہے۔

## تشریح

میرا اس سے شارح معتزلہ کی روایتیں پیش فرما کر دونوں کا جواب دیں گے پہلی بھی دلیل یہ  
ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں  
پھر اسے انکار ہے۔ بل سنت و اجماع نے اسے مومن کہا اور غور کرنے سے اسے کافر کہا اور معتزلہ نے

نے اسے منافق کہا لہذا ہم نے اس قول کو تسلیم کیا جس پر سب کا اتفاق ہے اور مختلف فقہ کو چھوڑ دیا۔ لہذا ہم نے کہا کہ وہ منافق ہے نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ معتزلہ کا پہلا استدلال تمام ہو گیا۔

و الجواب ان هذه الاحداث للقول بالمخالفة لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة  
باب المنزلة بين فيكون باطلا

**ترجمہ**

اور جواب یہ ہے کہ یہ گھڑا ہے ایسے قول کا جو اجماعِ سابق کے مخالف ہے یعنی منزلہ بین المنزلتین کا ہونا تو یہ باطل ہو گا۔

**تشریح**

شارح نے جواب دیا کہ وہ بھائی معتزلہ! خوب بات کہی، مگر یہ بھول گئے کہ تمہاری یہ بات اجماعِ امت کے خلاف ہے۔ کیا امت میں سے کوئی منزلہ بین المنزلتین کا قائل ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ فکرتِ اجماع جو بات گھڑی جاتی ہے وہ باطل ہوتی ہے۔

تنبیہ: یہ حضرت حسن بصریؒ سے بزرگ محدث اور مفسر اور بہت بڑے فقیہ ہیں ان کے بارے میں ہرگز یہ نوعِ تنبیہ کی جا سکتی کہ وہ متحکم کبیرہ کو منافق کہیں اس لئے کہ لفاقِ غرض میں کو کہتے ہیں جبکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ زبان سے اسلام ظاہر کرے اور اندر کفر چھرا ہوا ہو، تو ایسے بڑے محدث پر غصوں مٹنی ہونی یہ امر مستحب ہے لہذا حق یہ ہے کہ لفاق کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ لفاق فی التصدیق ۲۔ لفاق فی العین۔ واللہ اعلم  
میں سے بدترین نوعِ لفاق فی التصدیق ہے۔ اسی لئے ارشادِ باری ہے ان المنافقین ولقد رزقوا الصلوات  
والتاتیر۔ اور لفاق فی العمل طاعات کا ترک ہے اور غلو میں عمل کے سلسلہ میں ظاہر و باطن کا عدم اتفاق ہے  
اور یہ کفر نہیں اور یہی حضرت حسن بصریؒ کی مراد ہے اور انکی یہ اصطلاح شریعتی دے، اخو ہے۔ حدیث  
میں ہے "أربع من تن فیہ کان منافقا خالفا ومن کان فیہ غلط منہن کان فیہ غلط من اللغات منی  
یرعبا" اذ اتفق خان واذا حدیث کذب واذا خالفتم فخر (مفتی علیہ) جبریا جس شخص کو حدیث میں بصریؒ  
نے منافق کہا ہے وہ ان کے نزدیک خلد فی النار نہیں۔ تو ان کا مسلک جہور اہلِ امت و اجماعت کے  
مخالف نہیں۔ تندر

الثانی انہ لیس المؤمنون لقولہ تعالیٰ فمن کان مؤمنا من کان فاسقا جعل المؤمنون مقابلا  
للفاسقہ فواللہ علیہ السلام لا یزالی الزانی وھو مؤمن وقولہ علیہ السلام لا یموت من  
الاماتۃ لہ ولا یموت من الامۃ لہا لولا الاختلاف ولا یجرون علیہ  
احکام الہدیت دین وین فہو فی مقاب المؤمنین

تَرْجِمَةُ

**ترجمہ** دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کیوجہ سے "فمن كان ادم مؤمنا" کو مفسق۔  
 کا۔ قابض مقرر کیا ہے۔ روزِ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لا یرئی الا زلی الا کیوجہ سے اور حضور کے  
 فرمان لا یرئی الا کیوجہ سے۔ اور نہ وہ کافر ہے جو جس کے کہ لفظ غی نواسر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو  
 قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مست لائقوں کے جہر شتان میں  
 دفن کرتی تھ۔

تشیخ

[illegible][illegible]

وَالْحَقُّ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُتَأَسِّفِ الْأَبِي هُوَ الْكَافِرُ مِنَ الْكُفَرِ مِنْ عَظَمِ الْفُسُوقِ وَالْحَقُّ  
وَأَنَّ عَلَى سَبِيلِ التَّعْلِيلِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِ عَنِ الْمُعَاصِي بِدَلِيلِ الْأَيَّاتِ وَالْأَحَادِيثِ  
الْبَالِغَةِ عَلَى أَنَّ الْمُنَافِقَ مُؤْمِنٌ حَتَّى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَدْرِي مَا يَأْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ  
وَأَنَّ زَيْدًا وَنَسْرًا قَدْ تَهَرَّجَتْ فِيهَا -





## ترجمہ

اور استدلال کیا ہے تو ارجح ہے ان نصوص سے تو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ فاسق کافر ہے۔ جیسے  
فرقان باری و من لدہ اور جیسے فرقان باری و من لدہ اور جیسے فرقان بنی غیر اسلام  
مذہب ذلت المخلوق اور انھوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ عذاب  
کافر کے ساتھ شخص ہے جیسے فرقان باری ان اللہ اب الوار لا یصلحک الاہ اور جیسے فرقان باری ان اللہ یزلی  
و غیرہ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروکہ الفاظ ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ  
مذہب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر نفع ہو کیا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور خوارج  
خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منفرد ہو چکا ہے تو ان کو کوئی شمار نہیں ہے۔

## تشریح

شارح نے یہاں تواریخ کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے۔ تواریخ کی  
دلیل کا ماحول یہ ہے کہ بعض نصوص قرآنہ اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کافر ہے  
اور یہ بھی سکتا ہے کہ بعض عصاۃ مومنین کو بھی عذاب ہو گا اور قرآن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عذاب صرف مکمل  
ہی کو ہو گا۔ لہذا متقدم معلوم ہو گا کہ جن لوگوں کو آپ مسلمان اور مقرب سمجھتے ہیں وہ مسلمان ہیں ہی نہیں  
بلکہ کافر ہیں، اگر مسلمان ہوتے تو انکو عذاب ہی نہ ہوتا تو گویا تواریخ کی دلیلوں کے دو جزو جو ملے پہلے  
فاسق کے کفر کا اثبات اور دوسرا عذاب کا کفار کیلئے مخصوص ہوا۔ شارح نے ہر جزو پر تین تین دلیلیں  
پیش کی ہیں جو سند درج ذیل ہیں۔

پہلی آیت : وَمَنْ لَّمْ یُحِبَّ الْکَرِیْمَ اِنَّکُمْ لَآ تَدْعُوْا اللّٰہَ فَاَوْفِیْ لَیْلَۃِ طَسْرَ الْکَافِرُوْنَ اور جو کوئی حکم نہ کرے  
اس کے موافق جو اللہ نے انارامودی لوگ ہیں کافر۔ لانزل اللہ کے موافق حکم نہ کرنے سے ظاہر مراد ہے کہ  
مستحکم حکم کے وجود پر اسے انکار کر دے اور اس کی جگہ دوسرے احکام کا پیرائے اور خواہش سے انہما  
کرے جیسا کہ یہود نے حکم زحم کے متعلق کیا تھا تو ایسے لوگوں کے کافر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر  
مراد یہ ہو کہ لانزل اللہ کو معینہ ثابت مان کر بھرقہ علماء کے خلاف کرے تو کافر سے مراد علی کافر ہو گا۔  
یعنی اس کی عملی حالت کافروں جیسی ہے۔

مگر خواریج نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ عدم حکم سے مراد عدم عمل ہے اور بھرقہ عمل کی وجہ سے اسکو  
کافر کہا گیا ہے لہذا ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ تارک علی (مذہب کبیرہ) کافر ہے۔ مگر تفسیر احق نے بیان کی  
ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہ آیت یہود کے متعلق نازل ہوئی جنھوں نے تواریخ  
کے حکم زحم کا انکار کیا یا عدم عمل سے مراد عدم تصدیق یا استسنا کے طریق پر عدم عمل ہے۔

دوسری آیت : وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِکَ فَاُولَٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ اور جو کوئی ناشکری کر گیا اسکے  
بعد سودی لوگ ہیں نا فرمان یعنی ایسے اعصاب غصہ کے بعد ناشکری کرنا بہت بڑے اذہان اور سیکڑا مجرم  
کا کام ہے۔ تفسیر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو کوئی ظفار راہ جس کے کفایت اور اسکے قبیل و شرف سے منکر

ہو ان الغیبات اس کا حال سمجھا گیا مگر خوارق اس سے یہ استدلال کرنے میں کو صبرِ فعل خبر کا مستند ہر  
 فقرہ کر کے آئی ہے، تو آیت سے یہ بات منکوم ہوئی کہ کافر کے علاوہ کوئی اور ناسق ہے جس میں اس کا  
 خیر ہوگا ہر ناسق کافر ہے اور یہی مدعی ہے مگر استدلالی مخدوش ہے۔ پہلے سے پوری آیت دیکھئے  
 اور معنی منہوم ہونے میں جیسے ہم تفسیر میں اشارہ کر چکے ہیں، جیسی بات اس میں ظاہرین ظاہر ابیستہ  
 کی سورہ عالی کا ذکر ہے۔ اور اگر یہی سنی گئے جائیں جس پر خوارق کو منہوم ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ ہم تفسیر  
 میں ہے بلکہ ماخذ کیلئے ہے۔ وہ کافر میں اس سے پہلے ناسق نہ ہو تا جبکہ ناسق ہو، منہوم ہو جائے نہ ہو جسکی  
 صورت میں علائکہ پر ظہور، اجاڑ ہے، یا یہاں کفر سے کفر ان لغت مراد ہے، اسی درجہ، کافر کا بیان  
 ہے کہ اس لغت کی جیسے جیسے ناشدگی کرنا لے حضرت عثمانؓ کے قائلین ہیں یا یہ مراد ہے کہ یہی لوگ فوق کے  
 اندر کامل ہیں اور کامل افسس کافر ہی ہوتا ہے، لہذا استدلال درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل حدیث: من قرأ القرآن فمحو ذنوبه کفر (رد المحتار فی المعجم، اوسط)

مگر اس حدیث سے بھی ان کا استدلال درست نہیں مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے۔ (۱) ترک سے مراد نفی کا  
 اٹھارہ ہے (۲) لغت کے معنی استدلال ترک یا استہانت کے ہیں (۳) کفر سے مراد کفر ان لغت ہے ترک معاذ اللہ  
 ایمان، یہ نہ نہاد قلیتہ و تہذیر پر محمول ہے (۴) اس کے معنی قارہ، کفر کے ہیں تب کوئی خبر میں داخل ہونے  
 کے قریب ہو جائے تو بولے میں دخل ابدلہ (۵) بقول امام شافعی یہ مطلب ہے کہ وہ مباح الدم ہوئے ہیں کفار کے  
 مشابہ ہو گیا، انہی وجوہات کے ہوتے ہوئے استدلال کیسے درست ہوگا۔ یہ خوارق کے جزا دل کے دلائل مع  
 انکی تہذیر آچکے ہیں۔ اب جز ثانی کے دلائل دیکھئے۔

پہلی دلیل: وان العذاب علی من کذب و قویٰ پوری آیت اس طرح سے ہے انا فداؤی الذین الیکسا  
 ان العذاب علی من کذب و قویٰ، یعنی ہم کو یہ قوی بول ہے کہ عذاب اس پہ ہے جو جھٹلے اور مزید  
 جیسی جو پوری بات ان کر سیدھی راہ چلے گا اس کیلئے دو قول ہیں پہلی اس سے اور دوسری عذاب اور عذاب  
 کہ اس کیلئے عذاب یقینی ہے خواہ ہر وقت آخرت میں ہو یا دنیا میں بھی عذاب تمام سوچ کر جو راستہ چاہو اختیار  
 کرو یہ خوارق ہے اس سے اس طرح استدلال کرنا کی کو کشش کی ہے کہ مستندان کی تعریف مستندان کو مستند کے  
 لئے دھوکا اسلئے ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ عذاب قطعاً کذب ہی کو ہوگا اور کو نہ ہوگا۔ اور چونکہ نشان کو عذاب ہونا  
 صحیح حکم ہے، لہذا منکوم ہو کر وہ بھی کذب ہو گئے اور جب کذب ہوئے تو کافر ہو گئے مگر استدلال مخدوش  
 ہے جس کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ قاعدہ مذکورہ جن کتب الکا کو یہاں سے وہ آیت میں منظور ہیں۔ خلاصہ (۱) استدلال (۲) الخ عذاب میں  
 اہل نام عہد غاری کا ہے جیسی عذاب دائمی اور اہل اہل عہد غاری ہے۔ لہذا عقش فی السلوخ۔  
 (۳) عذاب کذب ہی کیلئے ہے اور مر کب کبیرہ اللہ اور اس کے رسول کا کذب کب ہے اس پر خوارق کا یہ

قول کہ عاقبت کذب ہی ہے باطل ہے کیونکہ سزا کا خوف امید بخیر اور ارادہ توبہ ممانی بخدیب موجود ہے۔  
جزء ثانی کی دوسری دلیل فان ذکرنا منکم ثم نامنا انکم لا نقبضکم الا الاضغاث ذی کذب وقلوب  
سوس میں سے تم کو ایک جگہ پر لے آئی آگے کی راہ با اس میں دبی گریے کا جوڑا ہوتا ہے جس نے غلو یا در نہ پھرا  
ایک بھڑکنی ہوئی آگے شاید دوزخ کا وہ طہیز مراد ہے جو بڑے بھڑکی خوں اور دھنوں کے لئے ٹھہری  
ہے، وہی بھڑکت جہنم کے لئے اس میں گریے کا سہر بھی اٹکنا الغیب نہ ہو گا۔ گنا مذکور یہ انھوں۔  
یہاں بھی خوارج نے ایسے ہی استدلال کیلئے کہ وہ زرف میں صحت کذب ہی داخل ہو گا اور کذب کا فر  
ہوتا ہے اور مرکب کبیرہ بھی کذب ہے۔ مگر ہم اس کا جواب دے چکے ہیں۔

جزء ثانی کی تیسری دلیل ان العزیز البیوم و نشوء ظل الکفرین یعنی قیامت کے دن دولت و ہوائی  
کافرین ہی کی ہوگی۔ خوارج کا استدلال یہ ہے کہ آیت میں عذاب اور روانی فقط عذاب کے لئے بتائی گئی  
ہے اور بعض عذاب کا عذاب سلم ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ بھی کافر ہیں مگر جواب وہی ہے جو گذر چکا ہے کہ آیت  
میں العت لام بعد فارچی کلمہ جیسی عذاب دائمی، اور دائمی دولت فقط کفار کی ہوگی اور الظلم لظلم بین المؤمنین  
فبلا لکم اللہ فی کل عزم پر جب عذاب مؤمنین کو بعد عذاب راحت دے گی تو گویا عذاب ہوا ہی نہیں۔  
شارح نے خوارج کی ساری دلیلوں کا یہ جواب دیا کہ سب انھوں متر و کذا الظاہر ہیں (یعنی انکا مطلب  
وہ ہے جو ہم پر دلیل کے تحت ذکر کر چکے ہیں، اور ان کے متر و کذا الظاہر ہو سکتی دلیل وہ انھوں ہیں جن سے یہ  
معلوم ہوتا ہے کہ مرکب کبیرہ کافر نہیں ہے، نیز انھوں کے ساتھ ساتھ امت کا اجماع ہے جس کا ذکر ماضی  
میں گذر چکا ہے۔

**سوال :-** جب خوارج نے اتفاق نہیں کیا تو اجماع کسے ہو گا؟

شارح نے جواب دیا کہ خوارج کا وجود تو بد میں ہوا ہے اس سے پہلے ہی امت کا اجماع جب ہو چکا تو  
خوارج کا اقلیت اجماع تو معتبر نہ ہو گا، یا یہ مطلب ہے کہ اجماع جو محض ہے وہ اہل حق کا ہوتا ہے اور خوارج  
ان میں سے نہیں ہیں لہذا ان کے اختلاف و ہم اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی کو شارح نے ابن فزا  
تعبیر کیا و الخوارج عتقا انھم علیہما لاجتماع پہلے خوارج میں اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور  
ثانی میں لغوی معنی مراد ہیں۔

وَاللّٰهُ نَعَا لِي لَا يَغْفِرُ اَنْ يَشْرَاقَ بِهِ بِاجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ لَكُنْهُمْ اَخْتَلَفُوا فِي اَنْتَ هَكَذَا  
يَجُوزُ عَقْلًا اَمَرَ لَا فَذْ هَبْ بَعْضُهُمْ اِلَى اَنْتَ يَجُوزُ عَقْلًا وَاَنْتَ عَلِمَ عَدَمَهُ بَدَلِيلِ  
السَّعَى وَبَعْضُهُمْ اِلَى اَنْتَ يَشْتَمُ عَقْلًا لَانْ قَضَيْتَ الْحُكْمَةَ النِّفَرَةَ بِلَا اَلْمُسْوَكِ الْمَعْنَى

تَحْمِيْدٌ

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے سامنے شریک کیا جائے اجماع مسلمان کے سامنے لیکن غمناک رہے اس بار میں اختلاف کیا ہے کہ یہ عقائد جائز ہے یا نہیں، تو کہے ہیں میں میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقائد جائز ہے اور اس کا عدم (عدم منفیت شریک) دلیل بھی ہے منکوم جو اسے اور کہنے میں اللہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقائد منع ہے اس لئے کہ حکمت کا قاضی نیکو کار اور حکم کار کے درمیان ذوق کرنا ہے۔

40

**تشریح** مصنف کا یہ فرمان آیت قرآن سے انقباس ہے ارشاد باری ہے اِنَّ الْفُلْكَ لَا يَهْدِيكُمْ اَنْ  
يُشْرَكَ بِهٖ ۚ وَكَفَّيْكُمْ مَّا تُؤْنُوْنَ ۚ اِنَّ اِسْمَ رَبِّكُمُ الَّذِي فَتَحَ لَكُمْ الْبَحْرَ هٗٓ اَنْ تَسْبَحُوْا ۚ اَلَمْ تَكُنْ  
مِنْ اٰتِيْهِ ۚ ہاں کے علاوہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مشرک و کافر کی مغفرت نہیں ہوگی، پھر اختلاف اس میں ہے  
کہ کافر کی مغفرت عقلاً ممکن ہے یا نہیں۔ تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً تو ممکن ہے مگر اس کا وقوع نہیں  
ہوگا اس لئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی چیز بھی فیج نہیں ہوئی اگر وہ تمام کفار کو ممان کے کسے جنت میں داخل کرنا  
تو جائز تھا کیونکہ وہ مالک ہے جو چاہے سو کرے مگر چونکہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی مغفرت نہ ہوئی اب  
اس میں خلعت نہ ہوگا اور ان کی بخشش نہ ہو سکے گی۔ اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور عقلاً کے نزدیک کافر کی مغفرت  
عقلاً بھی ممکن ہے کیونکہ محبت الہی کا قاعدہ ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان تفریق کیسے اور اگر دونوں تفریق کی  
مغفرت کر دی جی تو تفریق کہاں رہی اور اقلیت کی جگہ اور اس کی بنیاد اسی سابق اصول پر ہے کہ ان کے  
زودیک تفریق واجب ہے۔ اور ارشاد کے نزدیک عقیدہ کوئی چیز واجب نہیں ہے مگر شارح کا بیان کچھ متوہم  
ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید دونوں قول الہست ایک کے ہیں اس وجہ سے شارح کے لئے مناسب تھا کہ  
اس کو متزلزل نہ کیا جائے بلکہ چاروں دلیلوں کو رد کر کے تاکہ انقباس دور ہو جائے لیکن یہ ممکن  
ہے کہ شارح نے اس لئے یہ طریق اختیار کیا ہو کہ یہی قول بعض مائزہ پر لکھا ہے اسی وجہ سے شارح نے ان  
دلائل کی تردید نہیں کی۔

تفسیر: یہاں شرک سے مراد مطلق کفر ہے جو تعاقب کے ذریعہ سے معلوم ہے اور کثرت میں شرک سے بغیر کیا جائے اسے اگر کفار و مکشرکین سمجھے اور وہی آیت کے مخالف ہیں۔ اگر کوئی شخص اللہ کے ساتھ شرک نہ کرے اور نبوت کا انکار کرے وہ بھی کافر ہے، جس شخص میں ایمان نہ ہو وہ کافر ہے، اور جو دل میں کفر اور ظاہر میں ایمان رکھے وہ منافق ہے، اور اگر ایمان کے بعد اس سے پھر چلے تو یہ مرتد ہے اور اگر وہ درمیانوں کو نہت ہے تو مشرک ہے، اور اگر کسی دین کی جانب انساب رکھے تو کٹائی ہے اور اگر دہریہ کی قدامت کا قائل ہو اور حوادث کو اس کی جانب منسوب کرتا ہو وہ دہریہ ہے اور جس کی مذکورہ کیفیت افزائے نبوت اور اظہار شرک کے ساتھ ساتھ ہو تو وہ زندقین ہے۔ بہر حال کفار جس قسم کے مبی ہوں انکی مغفرت نہ ہوگی۔

والتفویہ کاتبیۃ فی الجہانیتۃ لا یجوز الا باذنہ، ورافع الحرمۃ اصلاً فلا یصلح العفو وسترہ  
العزائمۃ والبطشۃ اللافۃ یعتقد کحقاً ولا یطلب لہ عفو و مغفرۃ فلیوکل العفو تنکسہ  
حکماً والبطشۃ هو اعتقاد الذہب فیوجب جزاء الذہب وھذا الخلاف سائر الذہاب.

## ترجمہ

اور کہ جرم کا آخری درجہ ہے۔ نو۔ اہمیت کا احساس نہ کرتے ہو اور نہ مکمل حرمت کے ختم ہونے کا  
تو وہ معافی اور عذارت کا حق ہے۔ یا تو بھی انتہائی ضرر سمجھے گا، اور نیز کافر کو کفر میں اعتقاد  
کرے اور اس سے معافی و مغفرت طلب نہیں کرنا تو اسکو معاف کرنا حکمت نہ ہو گا اور نیز کفر بیگنی کا اعتقاد  
سے تو یہ ہمیشگی کی سسر کو واجب کرے گا۔ یہ تمام گناہوں کے خلاف ہے۔

## تشریح

یہ قسمیں بتاتی ہیں کہ دراصل جرم کو معاف کرنا عقلاً متعین ہے۔ ان کی ایک دوسری پہلی ایک  
یعنی لان و تہیہ ہو۔ دوسری دلیل کفر سے بڑا جرم ہے جو نہ بھی ظاہر ہوگا اور نہ کبھی  
اس کی خدمت تم ہوگی۔ لہذا اس میں معافی کا احتمال اور سبب عذاب کا بھی احتمال نہ ہونا چاہیے۔ دوسرے گناہ  
نہ ایسے ہیں جو بعض صورتوں میں معاف ہو جائے ہیں جیسے قتل مؤمن فی القصاص اور فی الجہاد وغیرہ۔ اور  
مرات کا اور بعض صورتوں میں مستعمل جائز ہے۔ رہا بحالت اکراہ کفر کفر کا تھا تو وہ کفر ہے نہیں  
بلکہ ایمان کی حقیقت یہ بدعت ظہری ہے جب یہ ختم ہوگی تو کفر ہوگا (دلائل) مگر اس میں فرق تو یہ جواب دیا  
جاسکتا ہے کہ اگر جرم کی معافی عدم علو کو مقتضی ہے دیکھا انتہائی درجہ کا کرم بڑے جرم کو معاف نہیں  
کر سکتا، لہذا عقلاً متعین کہنا درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ کو ذکر کو حق سمجھتا ہے اور جب وہ اسی کو حق خیال کئے ہوئے ہے تو اس سے معافی  
بھی طلب نہیں کرے گا۔ اور نہ مغفرت کا طلب کرے گا لہذا ایسے شخص کو معاف کر دینا حکمت نہیں ہے۔ اس  
کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ انتہائی درجہ کا کرم بے مانگے بھی عذر کر دیتا ہے  
جو سمجھ نہیں رہا کہ خیال یہ ہے کہ جب تک بھی زہر در ہے گو کسی حال کفر پر ہے گا نذا ایسے جرم کی  
سزا بھی دینی ہوگی۔ دوسرے گناہوں کا یہ حق نہیں ہے بلکہ مؤمن مومن کے دیر مدت کا نذرہ نہیں  
رکھتا بلکہ تو یہ کی تو نیک کا طلب کرنا ہے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اعتقاد واجب و مستحب بلکہ عقار ہوتے  
سے مستتر ہو گیا اور نیز انتہائی کرم اعتقاد ابد پر بھی جزا دینی دوسرے گناہ مستحب ہے، بہر حال یہ گفتگو  
محمل و متعین ہونے پر مبنی و نہ اس پر سبب کا تقدس ہے کہ کفار کی مغفرت نہ ہوگی۔

تسلیم کا یہ نہایت حیرت کے ساتھ کہنا پڑا ہے کہ بعض صورتوں کا خیال ہے کہ آخر کار کفار کی بھی نجات ہوگی  
لہذا وہ بھی جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ وہ ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ جس کے جہنمی ہیں مگر ان  
کو عفو دینی اور سزا دینی ملے گی لہذا وہ روزی کی آگ سے اور سبب بخور سے کٹاؤ نہ ہے۔

ایسی ہی لذت حاصل کرینگے جیسے اہل جنت و رشتوں کے سایہ سے۔ اور جو ان جنت ساتھ مسئلہ ہوتے سے۔ اور تعجب یہ ہے کہ حافظ ابن قیمہ استغیثے سے حدیث ہو نیکی بار بود اس کے قائل ہو گئے اور استدلال میں کہا کہ تعذیب اہل بدر اگر از عین سے ہا نہر نہیں ہے نہ از شر بارکی انقضائے اس و نہ از شر اللہ انقضائے اللہ عز و جل جہاں انہو الغفور الرحیم۔

اور یہ بھی کہ آگے سے کہ زبان باری اللہ تعالیٰ ان بشرک کے مقابلہ میں یہ قرآن زیادہ مؤثر کہ ہے لہذا ایسی واجب العمل ہو گا اور دونوں کے درمیان تعارض اس طرح ختم ہو جا چکا کہ ان کو اللہ تعالیٰ عذاب دے گا پھر ان کی سزا مکمل ہونے سے پہلے ان کو پھیر دینگا تو مغفرت اور عدم مغفرت دونوں صنادق ہو گئیں اور آیات غلوہ کی ان کو گویا لے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مکلف غلیل مزید ہے۔ آفرین قول کو صاحب بن عباس نے صاحب فتوحات میں مستخرج محی الدین ابن العربی کی جانب منسوب کیا ہے مگر یہ انساب غلط ہے۔ علامہ شعرانی نے ایوانیت و انکوابہ میں متعدد جگہ ہاضمہ کہا ہے کہ یہ قول مستخرج کا نہیں ہے۔ بہر حال یہ باتیں جو ہر امت کے خلاف ہیں اور یہ قول کھڑے بلکہ اجماع امت کفار کے حق میں غلوہ فی النار کا ہے۔ اجماع سے ملنا غلط ہے۔ اتہوا السوادا غلظم کہا اور فرما حدیث۔

نہیں آتیں جو بھیڑیا گدہ ہوں گی یا بھڑیاں صحیح ہیں یا بائیں انکی ملا کرتی ہیں یا بھڑیاں ہیں مگر ادیان کریم کی شان میں اور علامہ محققین کی شان میں بھی گستاخی مناصب نہیں کف لسان ضروری ہے البتہ قول غلط کی تردید ضروری ہے۔

و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء من الصفاۃ والکبائر مع التوبۃ اوبعد و یغفر  
حالا ما لم یغفر و فی تفسیر الحکم ملاحظہ للایۃ الدالۃ علی ثبوت اولایات کلام الخاد  
فی ہذا الموضع ضعیف

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ مغفرت کر دینگا شرک کے علاوہ جسکی چاہے گا ہونے زیادہ کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا غیر توبہ کے مسئلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لیلا ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کر خوالی ہے اور آیات و احادیث اس معنی میں بخیرت ہیں۔

**تشریح** ایسی اللہ تعالیٰ شرک کو تو معاف نہیں کرینگا اس کے علاوہ جتنے بھی گناہوں میں خواہ مخواہ ہوں یا کبیرہ جس کیلئے چاہے گا معاف کر دے گا سب کے لئے نہیں فرمایا بلکہ مشیت پر رکھا ہے جس کیلئے چاہے گا۔ اگر میں یہ کہہ دوں کہ یہ تعذیب ممکنہ خاصہ ہے اگرچہ جہت فقہ مذکور نہیں ہے مگر اداۃ تعذیب کے پیش نظر ممکنہ نہ ہو سکتے ہیں بھی کلام نہیں ہے کہ لا یغفر (نہ کہے جائے ہو گا جس میں طرفین کی

بابت کہ سب مفسود ہوتا ہے اور یہی آیت کہ حاصل ہے کہ نہ مغفرت حاصل ہے اور نہ واجب و نوبہری ہے۔  
 ہاں ہو سکتی ہے وہ بھی سب کی سبیں کہ جس کی وہ چاہے گا تو یہ کی ہو تب بھی اور تو بہ کی ہو تب بھی سب سے  
 ہو سکتا ہے مگر مختار کہتے ہیں کہ گناہ کی مراد غیر تو بہ کے معنی نہیں ہوتا، آیات کثیرہ اور احادیث کثیرہ سے  
 کہ یوں کی مغفرت کا ثبوت ہے۔ وہی فقرہ الحاکم کو سے شراح یہ فرماتے ہیں کہ مفسد کے جو یہ ثابت  
 ہوتے ہیں یہ فرمان باری ان شاء اللہ تعالیٰ بشک یہ نادر سے مفسد ہے، بالعموم دیگر شراح بول گئے ہیں  
 کہ یہ امر مسلمہ قرآن سے ثابت ہے۔

**تنبیہ:** تو یہ کہ جسے کچھ شرانگہ میں جیسی گناہ ہو گئی وہی ہی اس کی قرب ہوگی۔ در تو بہ کی حقیقت یہ ہے  
 التوبۃ ان یومع عن الذنوب و یعزم ان لا یعود، بالعموم التوبۃ علی الذنوب عن العصیۃ والعدۃ  
 عن عدم العود، اور یہاں بہت غلیظ بات ہیں کہ اس کا طے کیا یہ محال نہیں ہے۔

والنعمۃ فی ان یغفر الذنوب و یأکب الذنوب و یغفر الذنوب و یغفر الذنوب  
 الاول الایات و لا عادیث انوار و فی وحید احضار۔

**ترجمہ**

موجود مغفرت کو نہ اس کہ جس میں صبا کے ساتھ اور نہ ہائے کے ساتھ جو تو بہ ہے۔ یہی ہوتی  
 ہوں اور انمول ہے وہ طریقہ پر استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو کہ  
 گناہوں کی وعید کے سلسلہ میں در آ رہا ہے۔

**تشریح**

ایسے فرمان باری مومن الغیور اللہ و رسولہ و انک ذرہم خالی بین فیہا اور جسے  
 زبان باز و مومن یقتل مومنین مومنین اھل ذرہم خالی بین فیہا اور جسے فرمان  
 یارب ذرہم اللہ ان یغفر الذنوب و یغفر الذنوب  
 فلتے مگر ظاہر نہیں تھے ہیں، مومن کہ اگر وہ کہ وہن بتکا حلال و ذلالت سے اسے ارادہ کہ قدر

والجواب انہ انک لست بید عیہم انک لست علی الوفاق دونہ وجوب و قد انکرت  
 التوبۃ فی العفو فیہم من الذنوب المعفور عن عفو مات التوبۃ۔

**ترجمہ**

اور جواب یہ ہے کہ یہ انہوں نے اس کے نام ہوئی تفسیر پر توخ پر ولات کر کے لایا کہ جو  
 پر اور انہوں نے اس کے سب سے شیعہ العوض بکثرت ہیں تو مفسد گناہ کہ وہ عید کے عوامات سے  
 نہ صریح ہوا ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح معزکہ سے استدلال کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں ہے بلکہ اس سے بعض اعضاء مراد ہیں فلا یصح الاستدلال۔ اور جبکہ لغویں کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائیگا تو توہمیں ایضاً یہ نام مستحکم ہوتے ہیں ان سے بعض عہدہ موسبین کی تفصیل نہ ہندی ہے بلکہ تعارضاً ذاتی ضرر ہے۔ تنبیہ:۔۔۔ یہاں وجوب کا ذکر چھڑنا غایت موعظہ و تمام کرنا جو حکم معزکہ کا عامی کی سزا کو واجب کرتے ہیں اسنے شاید شارح نے اس کا ذکر کرنا ہے ورنہ وجوب کا اس جواز کو قیاساً قطع نہیں ہے یہ جہاں اس کا ترک مناسب تھا۔ اصل وجہ یہ ہے کہ شارح نے یہ عبارت موافق سے اخذ کی ہے انھوں نے معزکہ کو اسی انداز پر جواب دیا ہے۔

تنبیہ:۔۔۔ بعض غفیلین نے یہاں معزکہ کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آیات مذکورہ میں تنقیحاً مراد ہیں۔ لہذا متحملوں کیلئے ان کا عموم تسلیم نہیں مگر یہ جواب غلط ہے اس سے کہ تمام مسلمانوں سے اظہار مذاب کی نفی ظافراً لغویں بھی ہے اور ظاہراً اجماعاً بھی ہے۔ تقدیر

وَنَزَعْنَا مِنْهُمُ انْ لِلْغُلَامِ فِي الْوَعْدِ كَرَمٌ فَيَجُوزُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ وَالْمُحَقَّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ  
كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَالَ اَللّٰهُ تَعَالٰی مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنَّیْ۔

## ترجمہ

اور گمان کیا ہے ان میں سے راہ سنت میں سے بعض نے کہ وعدہ کی غلات و رزق کرم سے قویہ لفظ توئی کی جانب سے جائز ہے اور محققین میں کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے ورنہ اگر یہ قول کی تبدیلی ہے دراز شاہ ابی اے ما یبدل القول لدائی۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعر و بعض معزفہ کے استدلال مذکور کا یہ جواب دہ ہے کہ ہاں شعروں میں وعدہ ضرور درود ہوئی ہے لیکن اگر اشاعر میں وعدہ کے خلاف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا اور یہ جائز ہے جب برہان کرم غلبہ و عید جائز ہوئی تو مستحکم ہوگا کہ جو گناہ ایسے ہوں گے جنکو حق تعالیٰ مدت کر دے گا اور ان کو ان وعدات کا مورد نہیں ٹھہرایگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھو جیسے کوئی بادشاہ غصہ میں مکرہوم کو تکل کی دھمکی دے اور پھر اس کو معاف کر دے تو یہ نفس محمود ہے ایسے ہی باقی تمام اگر یہ میں غصہ کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا نہ کہ اس میں کوئی قیامت نہیں ہاں وعدہ کی خلاف ورزی صحیح ہے ورنہ بعض شارح فرماتے ہیں کہ جو بضعیف ہے بلکہ غنا ہے غلبہ و عید مثل غنیب و عہدہ کے ناجائز ہے اور نتیجہ ہے کہ چونکہ اس میں اللہ کے فرمان کی تبدیلی لازم آتی ہے لہذا کوئی اس فرما رہے کہ غلبہ و عید لایق و قد قَدَّ مَتَّ اَلِکَ بِالْمَعْنٰی اَلْمَا یَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنَّیْ وَ اَلْمَا یَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنَّیْ مَرِیْتُ بِاس



راے کفار (مٹھو گزادہ) کو اور میں پہلے ہی تمکو خدا سے ڈراؤ گا۔ خدا نے میری بات بدلتی ہے اور نہ میں بندوں پر ظلم کرتا ہوں یعنی اب یہاں تک کہ جب مت کرو، دنیا میں سب کو تنگ دے دے آگاہ کرو یا انتخاب ہر ایک کو اس کے جرم کے موافق سزا ملے گی جو گناہ جو اور جس نے اعزاء کیا سب اپنی حرکتوں کا خیارہ چاہیں گے اور ہمارے یہاں ظلم نہیں ہوگا جو کہ فیصلہ ہوگا عین حکمت اور عین انصاف ہوگا اور بات نہیں بدلتی ایسی کافر عشا نہیں جانا بھلا شیطان کفر کی پختہ نشی کہیں۔

**تنبیہ**۔ اے اللہ کے بندہ اور دین میں خدات نہیں ہو سکتا، اس لئے یہ جواب غلط ہے اگرچہ بعض مفسر اس سے اس جواب کو درست کر چکی کہ کشتش کی ہے مگر کشتش کا حاصل ہے البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جہاں عوام و عبادات وارد ہوتی ہیں سب کشتش پہنچتی ہیں، مطلقاً بالشیعہ، خود مشرک، کچھ فرادہ بھرتیں میں سے ایسے ہوں گے جن کی معرفت کر دی جائے گی لیکن اس کو غلبہ و عیدت تغیر کرنا چاہو گا اس اگر عیدت کے ساتھ نفسوں نہ ہوں۔ یہ عیدت نہیں ہوتی پھر مغفرت ہوتی تو غلبہ و عیدت سے تغیر کی جو کشتش تھی۔

الرشائی ان العذنب اذا ساءت لا يعاقب عذوبته كان ذلك تقريرا لا على الذنب  
و غرض لغیر علیہ و هذا ایضا فی حکمت ارسال الرسل و الجواب ان منجز و جواز العفو لا  
یوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم کیف و العمومات الواسعة فی الوعد المقرر و  
بغایت من العذر بعد توجع جاذب الوقوع بالنفسه الى فعل واحد و کفر به و ارجاء

## ترجمہ

مترجم لکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ ہے کہ تنبیہ کا جب اس بات کو ماننا چاہو اس کو اس کی گناہ پر سزا نہیں دی جائیگی تو اس کو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے کفر کو ماننا اور بھاریا ہوگا اور غیروں کے مجسمے کی حکمت کے معنی یہ ہے اور جواب یہ ہے کہ بعض مدنی کا بوازدہم سزا کے گناہ کو بھی ثابت نہیں کرتا، ظلم کو تو کیا ثابت کر لیا (اور یہ حق اور محرم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے مالاخرہ عموماً جو عید کے سلسلہ میں وارد ہوتی ہیں جو بڑی تہدید (دھمکی) ہے لیکن اس میں ہر ایک کی جانب نسبت کر دینے سے اس کی جانب دعوے کا تعلق دینی میں اور یہ دینی میں جانب وقوع کا رافع ہونا، انرا ہر جہت کے اعتبار سے کافی ہے۔

## تشریح

یہ مترجم کا دوسرا مسئلہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ لوں کہیں گے کہ میں ہوں پر سزا نہیں ملے گی تو وہ تو آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اس کا کھانا کھیں و درمیں بھی کچھ تو یہ کہنا تو ہمارے اندر ثابت قدری اور اس کے غرض میں ہمارے یہ کہے گا حالانکہ یہ زیادہ کہہ سکتے ہیں کہ عذاب سے کہہ کر ان کو اسالی سزا کی کشتی ہے کہ لوگ گناہوں سے بچیں اور طاعات کی جانب متوجہ ہوں اور معاصی سے انکوز جرم ہو، تو شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے جب کہا کہ سب کو معاف کی کر دیا جائیگا کہ کیا تو اس معاف

اور وہ بھی بعض کے حق میں ہو تو کون ہو تو کون ہو گا جسکو یہ مشبہ ہو گا کہ اس مغفرت کا مستحق ہوں گا اس کا افسوس بھی حاصل نہیں علم و یقین ہونا تو دور کی بات ہے اور پھر جن نفوس کے اندر وہ عبادات وارد ہوئی ہیں ان میں سخت تہذیب اور دانش و پخت ہے جو ہر ایک کی ہوا خراب کر نیکی کے لئے کافی ہے لہذا تمہارا یہ استدلال تو غلط ہے لہذا بات دیکھا رہی جو ہر اس مسلک ہے کہ چاہے وہ معاف کر دے اور یہ ہے سزا دے اس کی مشیت پر ہے اور بتولی لغیر یغفر ما دونہ الخ ممکنہ خاصہ ہے جو فقط و جواب اور عقاب کی نفی کے لئے ہے جب وجوب کی نفی ہو گئی تو رد جس پر قرار ہے۔ فسد برک

وَمِنْ مِّنَ الْعُقَابِ عَرَضُ الصَّغِيرَةِ سَوَاءٌ اجْتَبَ مِنْ قُلُوبِهَا الْكَبِيرُ امْ لَا لَدُنْ خُلُوعِ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَغْفِرُ الصَّغِيرَةَ وَلَا كَبِيرَهَا إِلَّا أَحْضَاهَا وَالْأَحْضَاءُ أَسْمَاءُ يَكُونُ لِلسُّؤَالِ وَالْمَجَازَاةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْإِحَادِيثِ.

### ترجمہ

اور چار ہے سزا دینا صغیرہ پر خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے ہے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہو نیکی وجہ سے الا تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کے تحت میں اور الا تعالیٰ کے زمان لا یغفر من صغیرہ الخ کی وجہ سے اور احضاء سوال اور مجازا کے لئے ہی ہے اسکے علاوہ دیگر آیات اور احادیث۔

### تشریح

یعنی اگر اللہ چاہے تو شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کو معاف کر دے گا اور اگر چاہے تو صغیرہ کے اوپر بھی گرفت کر سکتا ہے۔ گناہ صغیرہ کی دو صورتیں ہیں (۱) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ (۲) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ دونوں صورتوں میں صغیرہ پر عقاب ہو سکتا ہے یہ فقہ بھی ممکنہ خاصہ ہے جہاں ظہن کے ہم استقامت کو ثابت کرنا مقصود ہے یعنی عقاب مجزوی بھی نہیں اور متعین اور حال بھی نہیں معافی بھی ہو سکتی ہے اور گرفت بھی ہو سکتی ہے۔ اس پر شارح دو دلیل پیش فرمائی ہیں۔ (۱) آیت مذکورہ فاسق یعنی ان الذین لا یغفر ان یشاء الخ یہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کیونکہ اس میں بارہی تعالیٰ نے ہیں فرمایا ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسکو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے اور غیر شرک میں جیسے کبیرہ داخل ہے ایسے ہی صغیرہ بھی داخل ہے تو غرض صغیرہ میں ایسی امکان خاص ثابت ہو گئی اور سبب صغیرہ کو مقصود ہے۔

فہم حج۔ غیر شرک عام ہے جس کے دو فرق ہیں (۱) صغیرہ (۲) کبیرہ۔ اور عام کی مغفرت تفرید مذکورہ کیطابق بطریق امکان خاص (امشیت الہی) ہے اور یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو حکم عام کا ہوتا ہے وہ خاص کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا عام (صغیرہ) بھی تحت اکوڑ داخل ہے یعنی معافی بھی ہو سکتی ہے اور میں بھی ہو سکتی ہے۔

دوستی آیت۔ وَ وَضِعَ الْكِتَابَ فَتَوَى الْمُؤْمِنِينَ مُشْفِقِينَ مَنَافِيَهُ وَيَقُولُونَ بَلٰ اِنَّا لَنَنصُرُكَ  
هٰذَا الْكِتَابُ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَّلَا كَبِيرَةً اِلَّا اَحْمَاهَا۔ رکھا ہوا کتاب کا کاغذ یہ خود کچھ کاغذوں  
کو دے رہا ہے اس سے جو اس میں احبابہ اور کہتے ہیں ہائے خرابی کہہ رہا ہے یہ کاغذ نہیں چھوڑی اس نے  
چھوٹی بات اور نہ بڑی سنا اس نے تو ساری گہری باتیں : یعنی اس النامہ کے کلماتوں میں دیکھا جائے گا  
اس میں اسے گناہوں کی فہرست پڑھ کر محرم فحش کھاؤں گے کہ دیکھئے آج کبھی سزا ملتی ہے ذرا ذرا علی  
آنکھوں کے سامنے ہوگا اور ہر ایک چھوٹی بڑی نیکی بڑی اہم بات اورچ درجہ پائیں گے۔  
جس آیت کی تفسیر معلوم ہوگئی تو اب استدلال سے کر رہا احصاء (گہرا) کیوں ہوگا اس لئے تاکہ اس پر بار پڑیں  
ہو اور جو سزا ہو لہذا اذعانت ہو گیا۔

**سوال :-** حضور والا کجی بات سے کہ احصاء مجازاً لکھتے ہوتا ہے اس سے تو عقاب کا وجوب ثابت ہوتا ہے  
جواب کے مسلک کے خلاف ہے۔

**جواب :-** شارح کے کلام کی مراد یہ ہے کہ احصاء اس فعل کا بڑا گواہی نفس مجازاً کے لائق ہو یعنی وجوب  
و انذار سے قطع نظر کہنے ہوئے نفس مجازاً ثابت ہوتا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

**جواب :-** غایت دنیا کو مستلزم نہیں ہوگئی جیسے میں نے پہلے کہنے کے جارہا تھا مگر وہاں اس  
کا پہلے ضرور کیا نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چار پائی ایسی چیز ہے جس پر بیجا جاسکتا ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بھی آیات و روایات ہیں جو مجاز عقاب کو مجبور و برداں ہیں۔ جیسے  
مَنْ يَفْعَلْ مَثْرَجًا يَجْعَلْ بِهِ اُودَ جَبِيَّةً وَمَنْ يُعْمَلْ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِّنْ خَيْرٍ يَرَهُ ﴿۲۵﴾ اور ان سب میں واضح بیان  
حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی کوثر کا ذکر ہے چنانچہ قطرات بول کر جسے جبکہ وہ صاحب تقویٰ اور عابد متاہل  
خطبہ کرتے ہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ السَّعْدِيِّينَ اِلَى اَنْ اِذَا اجْتَنَبَ الْكِبَارُ لَمْ يَجْزِ تَحْذِيرُهَا لَمْ يَجْعَلْ اَنْ يَفْعَلْ  
عَلَّ اَنْ يَجْعَلَ اَنْ لَا يَجُوزَ اَنْ يَقَعَ لِقِطَامِ الْاَدْلَةِ السَّعْيَةِ عَلٰى اَنْ لَا يَقَعَ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى  
اَنْ يَجْتَنِبُوا كِبَارًا مَّا تَهْوَنُ عَلَيْهِ نَكَرَ عَنْكُمْ مَسِيَّتُكُمْ۔

**ترجمہ :-** اور گئے ہیں بعض معتزل اس بات کی جانب کہ جب وہ کبار سے بچے گا تو اس کو عذاب درست  
جائز نہیں اس معنی کو نہیں کہ یہ عقلاً مستحکم ہے بلکہ اس معنی میں کہ وقوع جائز نہیں  
والا فلان غلبہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے  
اَنْ يَجْتَنِبُوا كِبَارًا مَّا تَهْوَنُ عَلَيْهِ نَكَرَ عَنْكُمْ مَسِيَّتُكُمْ۔



مُراجع ہو گیا اور حضرت ابن عباسؓ جو اہمیت اور سائن القرآن کے فریضے سے بھی معلوم ہو گیا کہ علم اور علیٰ نما  
 العباس سمیات کے معنی اس سے بہتر نہیں۔ ثواب طلب کے مقابل میں کوئی دوسری تقریر مضمون آیت سے  
 متعلق کو نہ کرنا قابل ترجیح اور باقی پسند ہو سکتی ہے یا ختم ہو سکتی ہے کہ ہرگز کوئی کہے قابل التفات اور  
 قابل جواب ہو سکتی ہے اور واقعی حدیث مذکور کا مطلب اور حضرت ابن عباسؓ نے جو اس سے بات نکالی ہے  
 ایسی عجیب اور قابل قبول تحقیق ہے جس سے مضمون ہر دو آیت متفق ہو گیا اور مؤلف کے فرائض کی گنجائش  
 اور اہل حق کو اس کی تردید کی ضرورت بھی نہ رہی اور اہل حق اور اہل باطل اور اہل حق و باطل کی اختلافات بھی بہت فہم سے طے  
 ہو گئے۔ چنانچہ اہل فہم اور اہل فہم سے سمجھ سکے ہیں۔ بغرض توضیح ہم بھی حدیث مذکور کا خلاصہ عرض کئے دیتے  
 ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورہ نجم میں لفظ لم فرمایا گیا ہے جس کی معافی کا وعدہ کیا گیا ہے،  
 اس کی تعبیر اور تحقیق کے متعلق حدیث ابو ہریرہؓ سے بہتر کوئی چیز نہیں ملی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس آدم کے ذمہ جو زنا کا جہد مقرر فرمایا ہے وہ جہد  
 اس کو مل کر ہے گا سو فعلی زنا میں لاکھ کا جہد تو دیکھتا ہے اور زبان کا جہد یہ ہے کہ اس سے باتیں نہ جائیں  
 جو فعلی زنا کیلئے مقدمات اور اسباب ہوں، نفس کا جہد یہ ہے کہ زانی تمنا کرے اور اس کی خواہش کرے لیکن  
 فعلی زنا کا تحقق اور اس کا بطلان دراصل فرج یعنی شرمگاہ پر موقوف ہے یعنی اگر فرج سے زنا کا جہد  
 ہو گیا تو لاکھ زبان و دل سب کا زانی ہونا محقق ہو گیا اور اگر باوجود تعہد جملہ اسباب و ذرائع صرف فعلی فرج  
 کا تحقق نہ ہوا بلکہ زنا سے توبہ اور اجتناب نصیب ہو گیا تو اب تمام وسائل زنا ہو گئے لیکن سب سے بڑا  
 زنا کی تعبیت کے باعث گناہ قرار دیتے گئے تھے وہ سب کے سب لائق محضرت ہو گئے یعنی ان کا زنا ہونا  
 باطل ہو گیا اور گویا ان کا کتب ماہیت ہو کر بچہ زنا عبادت بن گئی کیونکہ کوئی نفس وہ افعال نہ مصدقہ  
 نہ عبادت بلکہ بیاحت تھے صرف اس وجہ سے کہ وہ زنا کیلئے وسیلہ بننے لگے محضت میں داخل ہو گئے تھے  
 جب زنا کیلئے وسیلہ نہ رہے بلکہ زنا ہی ہو جو اجتناب مقدم ہو چکا تو اب ان مسائل کا زنا کے قول میں شمار  
 نہ ہو گا اور انکو محضت قرار دینا التفات کے صریح مخالف ہے مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھتا چوری کے  
 خیال سے منگو دباں جا کر عین موقع پر تہہ پیش آیا اور چوری سے توبہ کی اور ذات پھر اللہ کے واسطے نماز پڑھا  
 رہا تو ظاہر ہے کہ جو زنا سے توبہ کر لیا تھا وہ اب توبہ اور عمدہ کا ذریعہ ہو گیا۔ تو اس حدیث پر ہم بڑے  
 کو مستحکم ابن عباسؓ سمجھ گئے کہ کہاں پر جو باتیں ہیں وہ دراصل گناہ نہیں مگر گناہ کا سبب ہو کر گناہ ہوا جانی  
 ہیں تو آیت کا مطلب یہ ہو کہ وہ لوگ بڑے گناہ اور کھلے گناہ سے توبہ کئے ہیں ہاں صدور علم کی نوبت آجانی  
 ہے مگر بڑے اور اصلی گناہ کے صدور سے پہلے ہی وہ اپنے قصور سے تائب اور محبت ہو جاتے ہیں تو  
 اب ابن عباسؓ نے جیسے حدیث ابو ہریرہؓ سے آیت سورہ نجم کا مطلب سمجھ لیا ہم کو چاہئے کہ وہی مسئلہ  
 حسب ارشاد ابن عباسؓ ہم آیت سورہ نساء کے بے تکلف سمجھ لیں جس کے بعد محمد اللہ نہ ہم کو اس کی



**جواب :-** بات تو صحیح ہے کہ کفر کو ملت واحد ہی شمار کیا گیا ہے مگر یہاں فقہانہ اس کے واحد ہونے کو کیا ہے وہاں فقہانہ نہیں ہے لیکن اگر تو اس کے اعتبار سے دیکھو گے تو اس میں تعدد ہے مثلاً کفر کفر لہذا کفر نیکباری، کفر بیہودہ، کفر مجوس، کفر اہل ہنود تو اس میں اتحاد جنسی ہے اور تغایر نوعی ہے گناہ کفری لہذا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

**جواب :-** عربی زبان کا ایک مقررہ قاعدہ ہے کہ جب مفرد کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضمان ایک ہوتا ہے اور مضمان الیہ متعدد ہوتے ہیں جیسے کتابہم (ان کی کتاب) ابوم (ان کو پاپ) اگر یہاں کتاب اور باب ایک ہیں اور مالک اور بیٹے متعدد ہیں۔ اور جب جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضمان اور مضمان الیہ دونوں متحد ہوتے ہیں مثلاً کوفوا عنہما یاہم انھوں نے اپنے اپنے والد سے حدیث روایت کی۔ اخذوا القلائد انھوں نے اپنے اپنے قلم لے کر ان دونوں دشمنوں میں ہر راوی کا باب لکھ ہے اور ہر شخص کا قلم جدا ہے۔ خط قصہ یہ ہے کہ اضافت کی پہلی صورت میں جمع کے تمام افراد (مضمان الیہ) ایک چیز میں شریک ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں تقسیم لآحاد علی لآحاد ہوتی ہے۔ جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہو گیا تو اسی دوسری صورت والے قاعدہ کو یوں کہہ کر کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو وہاں تقسیم لآحاد علی لآحاد ہوتی ہے۔ اب آیت میں تو فرمائیے ان یجتنبوا صیغۃ جمع ہے۔ کیا اثر صیغۃ جمع سے جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہے تو اصول مذکور کے مطابق یہاں لآحاد کی آحاد پر تقسیم ہو گئی۔ لیکن اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کفر سے بچے گا، تو کفر تو متحد ہے مگر جن افراد کے ساتھ اس کا قیام ہے ان میں تو اتحاد اس وجہ سے کفر کو لفظ ایک اثر یعنی صیغۃ جمع سے تعبیر کیا گیا۔ ہر فرد تمام کا تعلق ایک ایک ہر فرد مقوم ہے ہو گا اسی کو تقسیم لآحاد علی لآحاد اسے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح نے مثال دی جیسے رکب مقوم دواہم، یعنی سب اپنے اپنے گھوڑے پر سوار ہوئے یعنی اس میں بھی تقسیم لآحاد علی لآحاد ہے جیسے لیسوا ثیابہم یعنی سب کپڑے پہنے مگر ہر ایک نے اپنا اپنا کپڑا پہنا۔ یہاں بھی تقسیم لآحاد علی لآحاد ہے۔ فقہیہ

وَالْعَفْوَةُ الْكِبَرَةُ هَذَا مِنْ صُورَةٍ فِيمَا سَبَقَ الْأَنْدَاءُ عَادَةُ لَيْسَ لِمَنْ تَوَلَّى الْمَوَاضِيَةُ  
عَلَى كَيْدٍ يَبْطِئُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ مِمَّا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوَةِ وَلَيَعْلَقُ بِهِ قَوْلُ أَدَّ الْعَرَبُ  
فَكَانَ عَنْ اسْتِحْلَالٍ وَالْإِسْتِحْلَالُ كَقَوْلِهِمْ لَمَّا فِىهِ مِنَ الشَّكْلِ بِ الْمَنَافِي لِمَنْ تَوَلَّى وَمِنْهَا يَأْتُونَ  
النَّصُوصُ الدَّالُّ عَلَى تَحْلِيدِ الْعَفْوَةِ فِي الْمَنَافِي وَغَيْرِهَا بِاسْمِ لَا يَمَانُ عَنْهُمْ۔

**ترجمہ :-** اور کبر کو معاف کر دینا جو کبر ہے یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی مگر مصنف نے اس کا اعادہ کر دیا تاکہ یہ بات معلوم ہو سکے کہ گناہ پر مواخذہ کو ترک کر دینا اس کے اور لفظ عفو کا

اطلاق کر دیا جاتا ہے جسے اس پر لغت مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ معصیت کا یہ قول متعلق ہو جائے  
جب کہ مطلقہ کلمہ کے طریقہ پر نہ ہو اور محال سمجھا گیا ہے اس لئے کہ اس میں وہ کلمہ مذہب ہے جو لغت میں کے معنی  
ہے اور اس تاویل کے ساتھ ان نعوض کو متول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتے ہیں عبادت کے غلطی یا لغت میں کے معنی پر  
یا جو دلالت کرتے ہیں عثم ہا سے اسم ایمان کے سلب پر۔

### تشریح

معصیت نے فرمایا کہ اللہ گناہ کبیرہ کو معاف کرے جائز ہے جیسا کہ بطریق امکان خاص اس میں  
مرجہ اور معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی۔ مرجہ کا عقیدہ یہ ہے کہ مؤمن کی توبہ جواز نہیں ہے۔  
اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ ہر گناہ کبیرہ غلطی یا لغت میں کے معنی پر ہے تو اس میں اللہ دونوں کی تردید ہو گئی۔

سوال :- اسے یہ مسئلہ تو سب سے پہلے آپ کے پاس ہی پیش کیا گیا ہے جس نے اس کو یہاں بھی بیان کر دیا کیوں؟ اس میں دو فائدے  
ہوئے۔ ۱۔ جی ہاں تو چونکہ اسے منکر معصیت ہے اس کو یہاں بھی بیان کر دیا کیوں؟ اس میں دو فائدے  
پیش نظر ہیں، ۱۔ ترک مواظفہ کو جسے مغفرت کہا جاتا ہے اس کو لغت میں کہا جاتا ہے تو سب سے پہلے اس کو مغفرت سے  
منکر کیا تھا اور یہاں مغفرت سے (۲) آگے معصیت کا فن آ رہا ہے اذالہ ممکن میں استعمال، تو اگر اس سے پہلے  
معصیت الحقو کا اضافہ نہ فرماتے بات بے پور ہو جاتی، خلاصہ کلام اس قول آئندہ کے جوڑ اور ربط حق کے  
بیش نظر معصیت نے الحق علی الذکر کا اظہار کر دیا ہے۔ اب معصیت کے کلام کا مطلب یہ ہو گیا کہ گناہ کبیرہ  
کی بطریق امکان خاص معافی تو ہو سکتی ہے مگر ایک شرط ہے کہ اس گناہ کبیرہ کو محال سمجھا کر دیا جاتا ہے اس لئے  
کہ اگر محال سمجھا کر دیا جاتا ہے تو معافی ہرگز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز کا شریعت سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اس کو  
محال سمجھنا کفر ہے اور اقل میں بحث گذر چکی ہے کہ کفر کی معافی نہ ہوگی۔

سوال :- جب ایمان کی حقیقت تصدیق میں قلبی ہے تو استعمال معصیت کو کفر کیوں کہا گیا۔  
جواب :- اس لئے کہ معصیت کو محال سمجھنا کفر ہے اور کفر تصدیق کے معافی ہے اور اجتماع  
فیض میں محال ہے۔ لہذا تصدیق ختم ہو گئی اس لئے اس کو کفر کہا گیا ہے۔

اب شارع الہی گزشتہ فرماتے ہیں کہ جن نعوض میں یہ وارد ہوا ہے کہ عبادت کو عذاب دینی ہو گا اور  
یہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، یا وہ نعوض جن میں سر تپ کبیرہ کو مؤمن ہی نہیں کہا گیا اور ان سے ایمان کا نام  
ہی سلب کر دیا گیا ہے جیسے ومن یصل مؤمناً متعمداً فنجناہ ما جہنم خالداً فیہا اور جیسے لا یزنی  
الزانی حین یزنی وهو مؤثر وغیرہ نعوض تو ان میں بھی تاویل کر لینی چاہئے کہ یہ وعید ان لوگوں کے  
حق میں ہے جو گناہوں کو محال سمجھا کر کر کے ہیں تاکہ نعوض کے درمیان تعارض ختم ہو جائے۔





### الشفاعة

ہم بطور تمہید کے پانچ باتیں عرض کرتے ہیں۔ ۱۔ شفاعت کے کیا معنی ہیں؟ ۲۔ اهل البیت الشفاعۃ علیہ السلام فی القبر؟ ۳۔ ان الذی وقم الجنایۃ فی حقہ یعنی جو جن کے گناہوں سے دیکھ کر دعا کی خواہش شفاعت ہے، دراصل شفاعت کے معنی الغلام کے ہیں اور چونکہ شفاعت کرنا ایک درستہ کی شفاعت کر کے اسکو اپنے سامنے لانا ہے (۱) ماضی و عاضی کا زمانہ ہے کہ تمام اہل بیت اور اہل بیت کے شفاعت عتق ہو کر اور لقا اس کا ثبوت ہے آیات سے اور ایسی احادیث سے جو بطریق قدس شریک کہ حدیث ترک ہو چکی ہوئی ہیں اور خروج اور حق معترکہ کے خلاف کسی نے اس کو انکار نہیں کیا (۲) وسیلۃ فی القبر (۳)

(۱)۔ شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں۔ موقت حشر کی ہولناکی سے راحت اور قیام حساب۔ یہ قسم بہت مفید ہے کے ساتھ مخصوص ہے۔ بقرہ ۲۵۵ کے ایک قوم کو جنت میں داخل کرانا اس کے بائیں بھی تار سے یہی معنی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کے بائیں سے دشمن جو جہنم کے مستحق ہو چکے ہیں۔ جو گنہگار مومن ہیں جن میں داخل ہو چکے ہیں انکی شفاعت اور شفاعت کو جسے جہنم۔ فواج۔ یہ قسم انبیاء اور ملائکہ اور صلی میں مشترک ہے۔ جنت کے لئے دفع درجات کی شفاعت۔ قسم فاس اور اول کا معترکہ بھی انکار نہیں کرتے۔ (۲) جیسے دنیا میں مشابہ ہے کہ عہد کسی نوخیز بادشاہ وغیرہ سے سالی مانگ لیتا ہے اور آہ و زاری کر کے چلکا راہ صلی کر لیتا ہے، اور کبھی چلکا راہ کیلئے مقرر ہیں، بلا کو شہیدی کی مدد دینا اسکی مددگار ہوتی ہے ایسے ہی بار بار خداوند تعالیٰ میں مجرم کی رہائی کے مختلف طریقے ہیں جنہاں لازم استغفار اور اصلاح ہے وہاں انبیاء کی شفاعت بھی ہے۔ (۳) شفاعت کرنا اسے انبیاء اور اولہ و عترتہ اور صلیاء شہداء ہوں گے۔ ابن ماجہ سنن میں حدیث ہے۔ یشفع یوم القیۃ ثلاثۃ الانبیاء عشر العلماء شراہم۔

وَالشَّافِعَةُ ثَابِتَةُ الرَّسُلِ وَالْأَخْيَارِ وَحَقُّ أَهْلِ الْكِبَارِ بِالسُّبْقِ مِنَ الْاِخْتِارِ  
خِلَافَ الْمَعْتَزِلَةِ وَهَذَا أَمْرٌ عَمَلٌ وَأَسْبَقُ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بَدْوَنِ الشَّفَاعَةِ  
فِي الشَّفَاعَةِ أَوَّلَى وَعِنْدَهُمُ الْعَمَلُ يَجْزِلُ لِحُجْزِهِ

**ترجمہ** شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیکوں کے لئے اہل کبار کے حق میں غیر مستغنیوں سے اس میں معترکہ کا قنات ہے اور یہ معنی ہے اس بات پر جو گذر چکی ہو عفو اور مغفرت کا جواز غیر شفاعت کے تو شفاعت سے بدرجہ اولیٰ اور معترکہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت ہمارے نہیں ہے۔

**تشریح** ایسی ہی شفاعت کا ثبوت اخبار مشہورہ سے ہے اور شفاعت انبیاء اور صلیاء کر سکتے۔ اہل کبار کی ہنگامہ معترکہ اس کا انکار کرتے ہیں کیونکہ جب ان کے نزدیک گناہ کبیرہ و صفا نہیں ہو گئے

تو ہر شفاعت ہی کیا کرے گی۔

**تشریح:** بہ اختیارِ حق تعالیٰ ہے، پسندیدہ حضرات، جس سے مراد ملائکہ اور غفار اور شہداء ہیں۔  
**سوال:** بہر شفاعت کے کہتے ہیں؟ **جواب:** بعض لوگوں کے نزدیک حدیث مشہورہ کی کو شفعیض بھی کہتے ہیں اور بعض نے حق تعالیٰ اور فرشتہ کی ہر طبقہ میں راہِ ہدایت کے نزدیک سال کو کسی طبقہ میں نزدیک نہ ہوئی ہو مسئلہ اس کے شرعاً میں راہِ ہدایت کی مقدار چار ہے تو آخر تک ہر طبقہ میں مقدار چار ہی رہی ہو کم و بیش نہ ہوئی ہو۔ غلام کلام پہلی دست کے اعتبار سے مشہور اور شفعیض میں تساوی کی نسبت ہے اور دوسری راستے کے اعتبار سے مشہور چار ہے اور شفعیض خاص

لَا أَقُولُ لِمَا نَقَاوَدُ اسْتَغْفِرُ لِمَا ذُنُوبُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهُ لِمَا نَقَاوَدُ شَفَاعَةُ الْمُتَّقِينَ فَإِنَّ اسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى شَوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجَمْعِ وَالْأَلْفِ كَانَ لَمْ نَعْبَاهُ عَنِ الْخَافِرِينَ عِنْدَ الْقَصْدِ إِلَى تَقْبِيحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ رَأْسِهِمْ مَعْنَى لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْمَقَامِ يَنْتَقِضُ أَنْ يَوْصَوْا بِمَا يَنْتَضِيهِمْ لَا بِمَا يَنْعَمُ بِهِمْ وَغَيْرِهِ وَلِئِنْ الْمُرَادُ أَنَّ التَّقِيْنَ لَمْ يَكُنْ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلَى تَقْبِيحِ عَمَالِهِمْ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِمْ إِنَّهُمَا يَقُومُ حُجَّتُهُمْ عَلَى مَنْ يَقُولُ بِمَقَامِ التَّقِيْنَ

**ترجمہ:**

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَاسْتَغْفِرُ لِمَنْ ذُنُوبُ" اور اللہ کا فرمان "فَمَا تَنْتَقِمُ لَهُمْ" اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوتِ شفاعت پر دل ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناسی کی نجات کر نیکی لئے ازارہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کر نیکی کے کفار میں نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ کلام اس بات کو متفق ہے کہ کفار ایسی امت کے ساتھ نہیں ہیں جن کے جہان میں جہانیں کیلئے عام ہو ایسی کے ساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے غیر کے لئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر مطلق کرنا کافر پر مطلق کرنا کافر کے خلاف سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ امر اخص وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہومِ خلاف کا قائل ہے۔

**تشریح:**

یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش فرمادے ہیں، انھوں نے دو آیات بیان فرمائی ہیں۔  
 ۱۔ فرمانِ باری "وَاسْتَغْفِرُ لِمَنْ ذُنُوبُ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" اس آیت شریفہ میں استغفار کا حکم دیا گیا ہے جس کی حقیقت طلب غلو ہے اور یہی شفاعت کی حقیقت ہے (۱) فرمانِ باری "فَمَا تَنْتَقِمُ لَهُمْ" شفاعتِ الٰہیہ یعنی کفار کو ان کے سزا و عذاب کی سزا دینا چھ لٹے نہ دے گی "اس سے معلوم ہوا کہ کفار کے علاوہ دوسرے لوگوں کو شفاعت مافیہ ہوگی۔

**سوال:** بہر بات آپ نے بغیر حق مفہومِ خلاف نکالی ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ مستزاد اور حقیقہ کے نزدیک

مفہوم صحیح منہیں ہوتا:

**جواب**۔۔۔ جسے یہ بات لغوی معانی سے نہیں نکال کر یہی کلام سے نکالی ہے، کو سکا طرہ اور انداز میں ہی  
ہنر مند کہہ کر یہ کفر کی کئی خصوصیات حالت کو بیان ہے۔

**سوال**۔۔۔ مفہوم مخالف کیا چیز ہے؟ **جواب**۔۔۔ مفہوم المتخالفہ ہو یا بغیرہ منہ طریق، فلا یعلم  
واقبل ہوا نہ مثبت اعتقاد کی مستحکمت غور خلا و رعایت فراموشی میں کام لانا ہے۔ اگر  
دور کرنے پر جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مستحکمت ثابت ہو جاتے ہیں جیسے ہدایت میں ہے فی الخلف لیس  
مستحکمت تو اس سے بچو مفہوم مخالف یہ بات کہہ کر آتی ہے کہ فی سائر اصول میں دائرہ نہیں ہے۔ یہ حال  
امام شافعی اور بعض صاحب روایہ کے جو روایات مفہوم مخالف کے کاس میں، اور بعض احادیث و روایات مفہوم  
مخالف کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جواب گزرا کہ اگر مفہوم مخالف سے مؤمنین کے لئے شفاعت کو ثابت نہیں کرتے  
بلکہ آیت کے مطابق سے کرتے ہیں، اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات ٹھہری نہیں ہے۔

وقولہ علیہ السلام شفاعت علی الذکر من اعنی و هو مشہور فی تہذیب الاحادیث فی باب  
الشفاعة صریحاً

**ترجمہ** اور یہی دلیل قرآن ہی معنی اللہ علیہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے اہل کمال کے لئے  
ہے۔ درجہ حدیث مشہور ہے کہ احادیث باب شفاعت میں متواترہ یعنی ہیں

**تشریح** یہ تفسیری دلیل ہے۔ پہلی اور دوسری دلیل آیات قرآنی سے دی اور تیسری حدیث سے حدیث  
مذکورہ بالا اور ترقی کی اور تیسری کی روایت ہے۔ درجہ حدیث میں ابن مالک اس و امام  
ابو حنیفہ نے بھی روایت کیا ہے۔ یہ ہر حدیث مشہور ہے جو علم اسلام کے لئے مفید ہے۔ مذکورہ حدیث کا عنوان  
مستقیم جیسے علامہ سیوطی لا معنی در حدیث احادیث شفاعت متواترہ میں لفظی بطریق متواترہ منوی جہی بخیر مستطرب۔  
تسلیم، جہی اگرچہ ہر حدیث متواترہ نہیں مگر اس سلسلہ میں اکثر روایات ہیں جن کو مذکورہ حدیث  
کو ترجیح دیا ہے۔ کوئی کون سا نام روایات میں روایات متواترہ کی جگہ شفاعت کے حدیث سے، ابی علقاب جہی سے  
نکال جائیں گے۔

واحتجت المعتزلة بقولہ تعالیٰ ونفوزوا لا تجزى نفس شياً قوله  
يقبل منها شفاعت وقوله تعالیٰ وما لعلنا من حمیم ولا شیخ یطرح ولا جواب  
بعین تسلیم ولا لعلنا علی العدم فی الاشخاص والایمان والاحوال انہ یجب انہ صلی  
والکما وجبت ابین الادلہ۔

## ترجمہ

اور استدلال کیلئے معتز نے اللہ کے اس فرمان کے مثل سے واقفوا بما آتوا اور اس کے فرمان  
وَمَا تَطْلُبُونَ اَلْوَسْے اور جواب ان آیات کی دولت تسلیم کرنے کے بعد علوم پر اشخاص اور  
ازمان اور اصول پر یہ ہے کہ ان کی تفصیلات کھار کے ساتھ کرتا واجب ہے جس قدر دلائل کے درمیان  
جمع کرتے ہوئے۔

## تشریح

یہاں سے شارح معطل کا استدلال اور اس کا جواب پیش فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات  
سے ہے پہلی آیت : **وَاقْتُلُوا مَا لَا تَحْيِي لِلْعَالَمِينَ** یعنی شیئا وَلَا تَقْتُلُوا مَا لَا تَحْيِي لِلْعَالَمِينَ  
اور دوسری آیت : **وَمَا تَطْلُبُونَ اَلْوَسْے** (اور وہ اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی کے کام نہ آئے گا  
اور کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول ہوگی اور نہ اس کی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ کوئی مدد ملے گی)  
یعنی جب کوئی کسی بلا میں مبتلا ہو تو کہہ دے تو اس کے رفیق ہی کہہ کہتے ہیں کہ دل اس کے اندر سے حق لازم میں  
کوشش کرتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا تو سب دشمنان سے بچانے کی تدبیر کرتے ہیں یہ گمان ہو سکے تو پھر تاول و تدبیر  
دیکر چھڑاتے ہیں اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو باقی اپنے دو گاروں کو قریب کے بزور پر غاص اس کے نجات کی فکر کرتے ہیں  
حق تعالیٰ نے اسی ترتیب کے موافق ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص کو بیسای مغرب خداوندی ہو کسی فرمان کا ترک  
جو اللہ کا دشمن ہے مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی صورت سے نفی نہیں ہو چکا سکتا۔ یعنی اس میں کہنے  
نے کہ ہم کہتے ہی گناہ کریں ہر غلبہ ہو گا ہمارے باپ دادا جو بچہ ہیں ہیں افسوس ہیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب  
ارشاد دلائل کہ تمہارا خیال غلط ہے۔

**تعلیہ** : اس سے اس شفاعت کا انکار نہیں ہو سکتا جس کے اہلیت و اجماعت قائل ہیں اور جو دیگر آیات  
میں مذکور ہے کہ چونکہ اس فرمان کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص ہر قسم کی شہادت قبول کرے کہ اللہ ہے  
لعموم اللفظ لا بخصوص الموصوفہ، دیگر قرآنی محرمہ کی وجہ سے مخصوص سب کا یہی اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوسری آیت **وَالظَّالِمِينَ** میں حمیم و لا مشفع یطاع (ظالموں کا نہ کوئی دوست ہو گا اور ایسا  
سفارش جس کی بات مانا جائے یعنی کوئی ایسا سفارش نہیں ہو گا جس کی بات ضروری مانا جائے۔ سفارش  
وہی کر سکے گا جسکو اجازت ہو اور اسی کے حق میں کر سکے گا جس کے لئے پسند ہو۔ یہ معتزلہ کی دو دلیل ہیں،  
شارح نے اس کا جواب دیا کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا مطلب ہر شخص سے شفاعت کی نفی مقصود  
ہے بلکہ یہ ہے اور کفار مراد ہیں۔ نیز ہر زمانے میں نفی شفاعت تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم قبول شفاعت وہ مخصوص  
زمانہ میں ہے اور قبول شفاعت دوسرے زمانہ میں ہے، نیز ہر حال میں نفی شفاعت مقصود نہیں بلکہ شفاعت کا  
عدم اس حالت میں ہے جبکہ ادخال نایک حکم قطعی مہر ہو جائے۔ نیز اگر ان تمام باتوں کو مان لیا جائے تو  
تمام دلائل کے درمیان تطبیق رہے کہ جو ہر سے ان نفیوں کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ گویا شارح

نے جواب دے فرمایا ہے تو چار جواب ہیں جو انہوں نے انصاف کے ساتھ بیان فرمادیئے ہیں۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدْلَةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِالْعَفْوِ أَنَّ الصَّخْرَةَ مُطْلَقًا وَعَنِ الْفِكَائِثِ يُجْعَدُ التَّوْبَةُ بِالشَّفَاعَةِ لَزِيَادَةِ التَّوْبَةِ وَكَلاَهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا نَاقِضَ لَهُ الْثَابِتُ وَمَرْتَبُ الْمَغْفُورَةِ الْمَجْتَبِ عَنْ الْكِبِيرَةِ لَا يَتَجَعَّدُ الْعَذَابُ عِنْدَهُمْ فَلَا مَحْجُزٌ لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا نَاقِضَ لَهُ النَّهْضُ وَرَأْسُ الشَّفَاعَةِ مَحْجُزٌ لِمَنْ يَطْلُبُ الْعَفْوَ مِنَ الْجَنَّةِ مَحْجُزٌ

## ترجمہ

اور جبکہ اصل عفو و شفاعت کتاب و سنت و اجماع کی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ ناگوار ہوئے۔ مطلق صخرہ کی معافی کے اور کیا ترک مسامحی کے تو یہ کہ عفو و شفاعت کے نہ ترک ہوتے زیادتی ثواب کے لئے۔ دوران کا ہر قوس فاسد ہے۔ ہر عمل میں سے قول و قضا سے نہ ثابت (تو ہر کبر و اور ہر وہ صغیر و کما کا) جو کبیرہ سے بڑھتا ہے یہ تو ان کے نزدیک عذاب مستحق کی بہتر تو پھر عفو کے کیا سمجھی۔ اور ہر عمل کی تولی تابی نہیں سمجھتے کہ مخصوص اس شفاعت پر دل میں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نے تفسیر فرمائی ہے کہ دلائل قطعیہ سے نفس معافی اللہ میں شفاعت کا ثبوت ہے معتزلہ کو جس سے انکار کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے انہوں نے یوں تو دلی کی کوجاں غلو فرمایا ہے تو اس سے مراد گستاخ صغیرہ ہیں اور وہ گناہ کبیرہ ہیں جن سے توبہ نہ کر لی گئی ہو۔ اور جس حالت میں وہ توبہ نہ کر سکتے ہیں اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو زیادتی ثواب اور ترقی درجات کیلئے ہو۔ شارح نے کجگمان کی رو سے بائیں مردود ہیں۔ پہلی بات باطل و بیشکی وجہ یہ ہے کہ جب معتزلہ کے نزدیک کبیرہ پر بعد توبہ سزا جائز نہ نہیں اور اسی طرح جب گناہ کبیرہ سے پہلے تو صغیرہ پر اس کو عذاب دینا جائز نہیں تو پھر غلو کا یہاں کیا مطلب ہے؟ اور دوسری بات باطل یہ اس لئے فاسد ہے کہ ان روایات کا کیا جواب ہوگا جن سے یہ ثابت ہوئے کہ شفاعت حرم کی معافی کے بارے میں ہوگی۔ مثلاً جبکہ حدیث مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن مسجد و کرس گئے اور ان کی شفاعت کرینگے تو آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور ان کو ان کو جس جہنم سے نکالا جائیگا اور جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا۔ وہ ان کو گورے جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ غلو و فی السار کا ہے۔

أَهْلُ الْكِتَابِ يَرْجُونَ الْغُفْرَانَ لَا يَخْلُدُ فِيهِمْ فِي السَّعِيرِ وَأَنْ مَا نُوَا مِرْغِي تَوْبَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَالْفَسَقُ لَا يُؤْمِنُ بِالْغُفْرِ إِلَّا يَتَذَكَّرُ أَنَّ يَوْمَ عَزَابِهِ

قبل دخول النار بعد خل النيران باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار  
والقولہ نعمانی وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات وقول تعالیٰ ان الذین امنوا  
وعملوا الصالحات کانت لهم جنتان فی غیر ذلک من النعم صریحاً  
على كون المؤمن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الذالہ عن ان العبد لا یخرج  
بالمعصیة عن الايمان۔

## ترجمہ

اردو میں میں سے اہل کبر و ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگرچہ وہ غیر توبہ کے سر جائیں، اللہ کے  
فرمان فتم جعل مغالاً لہم کبر سے اور نفس ایمان میں فریبے (بشرطاً) یہ تو ممکن نہیں  
کہ وہ اس کی ہزار دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ تو بالاجماع باطل ہے و دوزخ سے نکلنا  
تسین ہو گیا اور اللہ کے فرمان وعد اللہ المؤمنین ان الذین امنوا انما یؤمنون  
اور ان کے علاوہ ان نفس کی وجہ سے جو دولت کرتے ہیں عوس کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان کی  
نفس کے جو دولت کرتی ہیں کہ ہر گاہ کہ جو سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

## تشریح

یہاں سے حضرت مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ عوس جو کبر و کبر کا مرکب ہو اگرچہ غیر توبہ کے  
مر جائے وہ عذاب فی النار ہو گا جیسے، قبل میں گذر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو ایسے ہی احادیث  
کروے اور یہ سہ گرفت فرماتے، ہر حال اگر گشت ہوئی تو ہمیشہ دوزخ میں نہیں رکھا جائیگا بلکہ کسی نہ کسی  
وقت میں اس کو جہنم سے نکال کر جنت میں دیا جائے گا۔

شارح نے اس کے ثبوت میں یہاں تین آیات ذکر فرمائی ہیں ۱) فمن جعل مغالاً لہم وہو خبیث لکبر  
سوس نے ذرہ برابر مغالائی کی تو وہ اس کو دیکھ لے گا، یعنی ہر ایک کا ذرہ ذرہ علی علی ہو یا ہر اس کے  
سامنے ہو گا اور حق تعالیٰ ہر ایک کے ساتھ جو معاملہ فرمائیں گے وہ سب آنکھوں سے نظر آ جائے گا۔ آیت کا  
مطلب یہ ہوا کہ ہر عمل کا بدلہ اس کے سامنے آ جائیگا اور سارے اعمال کا محاسبہ ہر نفس کرتا ہوئے نفس  
ایمان بھی ایک عمل فریبے لہذا اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے۔

سوال :- ہو سکتا ہے کہ نفس ایمان کا بدلہ ہو کہ پہلے اسکو جنت میں داخل کر دیا جائے اور پھر اس کے  
برے اعمال کی سزا میں اس کو ہمیشہ کے لئے جہنم میں بھیجا دیا جائے ؟

جواب :- یہ خلاف اجماع ہے بلکہ اجماع اسی پر ہے کہ پہلے برے اعمال کی سزا ملے گی اس کے بعد ایمان  
کی جزا ملے گی یعنی جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا اس آیت سے عوس کا جہنم سے خروج  
اور جنت میں دخول مشکوک ہوتا ہے۔ وہی کہی۔

تبیین :- مغالاً ماخذ کا ہونا ہے جیسے درجہ تین ماخذ تین رہی کا ہونا ہے مگر یہاں مغالاً



## ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اس بات کی جانب کہ جسکو جوہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ ایسی ہی رہے گا اس لئے کہ وہ (دورخ میں داخل ہو گیا) ، انوکا کافر یا وہ صاحب کبرہ ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اس لئے کہ جبے گناہ اور توبہ کر لیا اور صاحب مہر و حب کہ وہ کفار سے بچے ۔ (اور کے گئے) اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں رہا اور کافر والا جس طرح غلغلہ فی النار ہے اور ایسے ہی توبہ نہ کیا وہ صاحب کبرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دورخ کی دیلوں سے ۔

## تشریح

یہاں سے شارح معتزلہ کا نہج بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ جہنم میں جو جائیگا اب دہلے سے نکلے گا نہیں کیونکہ ان کے جہاں یہ اصول تو قسم ہے کہ معصوم دورخ میں نہیں جائیگا اور ایسے ہی توبہ کر لیا اب بھی نہیں جائیگا اور ایسے ہی گناہ و صغیرہ کر لیا اب کہ وہ کفار کبرہ سے بچے وہ بھی نہیں جائیگا ۔ اب دورخ میں جانیو اسے دورخ کے گناہ بچے ۔ (کافر رہا) وہ کفار کبرہ جو بغیر توبہ کے ہوئے مر جائے ۔ کہ فریاد غلغلہ فی النار ہونے پر تو اجماع مسلمان ہے اندگناہ کبرہ کا مرکب غلغلہ فی النار ہو گا یا نہیں ، ہم اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ اور غوارے اس کا اثبات کرتے ہیں ۔ جو اپنے اس دعویٰ پر بدقسم کی دلیل پیش کرتے ہیں سنئے :

الْأَقْلَامُ أَنْ يَصُوقَ الْعَذَابَ وَهُوَ مَصْفِي خَالِصٌ دَائِمٌ فِيمَا فِي اسْتِغْفَافِ التَّوَابِ الَّذِي هُوَ مُنْعَفٌ خَالِصٌ دَائِمٌ وَالْإِجَابَ مُنْعَفٌ قَدِ الدَّوَامُ بِلِ مَعَ اسْتِغْفَافِ بِالْمَعْنَى الَّذِي قَصْدٌ وَهُوَ اسْتِجَابَ وَ أَمَّا التَّوَابُ فَفَضْلٌ مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَإِنْ شَاءَ عَصَا وَإِنْ شَاءَ عَذَابٌ مَسَدٌ تَعْرِيدٌ خَلْعٌ أَمِجَنَةٌ ۔

## ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصہ ہے تو عذاب اس استغفان کے معافی ہے جو دائمی منفعت غلغلہ ہے اور جواب دوام کی توبہ کا انکار ہے بلکہ اس استغفان کا انکار ہے جس معافی کا انھوں نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرا ہے اور جواب اس کا افضل ہے اور عذاب بدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے ۔

## تشریح

یہ معتزلہ کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب کبرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب ثواب کلیان متباہان ہیں کیونکہ عذاب کی حقیقت مضرت دائمی ہے اور ثواب کی حقیقت منفعت دائمی ہے اولیٰ میں الیٰی معفرت ہے جس میں منفعت بالکل نہ ہو اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جس میں مضرت بالکل نہ ہو اور اجماع نقیضین محال ہے لہذا مرکب کبرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ایسے



کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ان کے استدلال کا حاصل ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ آپ نے دوام کی قید کہاں سے  
 برجاوائی یعنی یہ تو مسلم ہے کہ عذاب کی حقیقت حضرت سے اور ثواب کی منفعت ہے مگر دوام بھی ہوا اس  
 کا ثبوت کہاں سے ہے۔ مثلاً ہم دوام کی قید کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم کرتے ہیں  
 کے معزز قائلین ہیں کہ چونکہ ان کا عقیدہ استیجاب ہے عیسیٰ اللہ سرورِ واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور اوصی  
 کو عذاب دے اور ہمارے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ  
 مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر دوزخ کا مستحق ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ مطیع اس کے  
 نفوس و احسان کا لایا ہے اور کافر اس کے عدل کا لایا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ثواب فضلی یا ریکی ہے  
 اور عذاب عدل یا ریکی ہے۔ اگر اللہ چاہے تو مرتکبِ کبیرہ کو اپنے فعل و احسان سے یا کسی کی شفاعت سے یا  
 کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو ایک مرتکبِ عذاب دے مگر جنت میں داخل  
 کر دے۔

متنبیہ:۔ مگر وہ کبار و عوام کا اطلاق صحابی العباد سے ہے انکو اللہ تعالیٰ نے کرم کیا جب تک کہ صاحب حق معاف نہ کرے۔ حکیم فرمادیئے نوادہ و مولیٰ میں ایک روایت نقل کی ہے کہ بعض گنہگار ایک سالوں میں جن میں رب کے اور بعض ایک دن اور بعض ایک ماہ اور بعض ایک سال اور یہ وہ سے زیادہ وہاں عباد کا خیر ناما سات ہزار سال ہوگا جو دنیا کی مدت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

[illegible]

**ترجمہ:** دوسرے سال دونوں میں جو ضرور دل میں جیسے فرمایا ماری و من کئے نقل ہوئے اور جیسے فرمایا ماری و من کئے اللہ اور جیسے فرمایا ماری و من کئے شیعہ ہوئے اور جواب ہے کہ کہ نہیں ہو سکی وجہ سے نہیں کہ فرما کر توبہ لاکر فری ہو گا اور ایسے ہی وہ شخص جو تمام حد درستہ نجد در کر گیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اسکی خطاؤں نے اعلیٰ کر لیا ہو اور اسکو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا

جائے تو غلو کہیں زیادہ نہیں کہے معنی میں مسئل ہوتا ہے جیسے شکاف میں غلطی نہیں غلطی اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معاملہ ہے ان انفس کے جوہر میں غلو پر رد میں جہاں گنہگار ہے۔

### تشریح

یہاں سے اشارے نے مقررہ کے دلائل فقہ پر اس کے ان میں سے ہر ایک کے جوابات دیے ہیں۔  
 دلائل پہلے دلائل و فرمان باری تو مقررہ مسئلہ میں مستعداً اخذ آؤں گا کہ ہم خالداً و یقیناً  
 و غیبت اللہ علیہ و لغتہ و آعدۃ اللہ علیہ اے غفلتاً اور جو نقل کرے کسی مسلمان کو جان کر تو اس کی سزا  
 و وزر ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اور اس کے لئے بڑا عذاب  
 تیار کر رکھا ہے۔

یعنی اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو غلطی سے نہیں بلکہ نصراً مسلمان مسلم ہونیکے اور جو نقل کرے گا تو اسے  
 لے آئے تشریح میں جہم اور لعنت اور عذاب قطعی ہے، کفارہ سے اس کی رہائی نہیں ہوں، جو ہر علم کے نزدیک غلو  
 اس کے لئے ہے جو مسلمان کے لئے کو حال کے کہہ کر اس کے کفر میں شک نہیں داخل ہے جو موت و زندگیاں جنم  
 تیار ہے یا یہ مراد ہے کہ وہ شخص متحق تو اسی مراد ہے کہ لے آئے تشریف جواہر ہے سو کہے (تذریع)  
 و درمیں آیت "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ اللَّهَ ذَا فَتَدْخُلْهُ الْجَنَّةَ" اور جو کوئی ازراہی  
 کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نکل جائے اس کی حدوں سے ڈرے گا ملو آگ میں ہمیشہ رہے گا اس میں  
 یعنی تمام احکام مذکورہ سابقہ متفق متفق بنائی اور وصیت اور میراث فقہ کے مقررہ خود وہ غلط ہے اور قاعدہ ہیں  
 لہذا جو کوئی حکام الہی کی غلط کرے گا جن میں تمام وصیت اور میراث بھی داخل ہے اس کے لئے ہمیشہ جہنم ہے اور  
 جو کوئی نافرمانی کرے گا اور حدود و قیود مذہبی سے بالکل خارج ہو جائے گا خود ہمیشہ کے لئے عذاب و لعنت کے ساتھ جہنم میں  
 گرفتار رہے گا۔

تیسری آیت جو متفق است متفقاً و اسقاطاً بہ خطیبتہ غلو لکھ، اخصب الان فیہا خالداً و ی۔  
 ہاں جس نے گناہ کیا اور اس کے گناہوں نے اس کو گھیر لیا تو یہی لوگ دوزخ دہشتہ ہیں جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے؛  
 مطلب یہ کہ اگر کسی نے یہ بات غلط ہے کہ یہودی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہیں گے، کیونکہ غلو فی مذہب  
 اور خود فی الجہل کا جو قاعدہ کلیہ مقرر ہے وہ ظالمانہ طریق کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ ایمان اور کفر کی بنیاد پر ہے لہذا  
 یہودی لوگ بھی اس قاعدہ کلیہ سے خارج نہ ہوں گے اور یہ جہنم سے نکل نہیں سکتے۔

یہ ہیں وہ بین آیات جو اشارے نے مقررہ کہ استدلالی بنا پیش کی ہیں ہم آیت کے تحت اس کی توضیح غلبہ  
 بیان کرتے رہے۔ اب وہ جوابات سے جو طریق ان و انہ مرتب اشارے نے پیش فرمائے ہیں۔ یہی آیت کہ جو  
 انھوں نے جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے نقل کرے اس کا حکم ہے تو  
 مذکور ہوا دغا ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے جو نقل کرے گا وہ کافر ہی ہوگا اور کافر کی سزا دہشتہ  
 جہنم ہے ہی۔ کیونکہ جو ایسا کرے گا وہ یقیناً ایمان کو سوچے سمجھے کا اور ایمان کو قبیح سمجھا کھا ہو گا ہے اور جناب

مفسرین کے آیت مذکورہ کے تحت طویل بحث کی ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

دوسری آیت کا جواب شاید یہ ہے کہ تمام حدود شریعت سے تجاوز کرنا اور اسے اور حد شریعت سے تجاوز کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے اس سے گارہ مستطی بڑی حد امتداد اس کے مدلول پر ایمان غالبہ اگر کوئی اس سے بھی تجاوز کر جائے یعنی ایمان کو چھوڑ کر کفر اختیار کرے تو اس کی سزا غلورنی الٹا ہے۔

اور تیسری آیت کا جواب شاید یہ ہے کہ ایمان سے مراد یہ ہے کہ اس کے گناہ اس کے ظاہر و باطن کا اعلیٰ کر لیں تو جب ایسی صورت ہوگی تو ایمان اس کے دل میں بھی داخل ہوگی اور زبان پر اقرار ہو گا اور استعمال بھی ہوگا اس کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں اور کفر کی سزا غلورنی الٹا ہے یعنی اور بعض حضرات نے "المنطق" را اطلاق فرمایا اور الفاظ کفر کے تحت تفسیر سے مراد کفر و شک لیا ہے دھرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ مکرر مذکور آیت سے یہی مقول ہے لہذا کفر کوئی اعتراض ہی باقی نہیں رہتا گا۔

خاریت اس کے بعد فرمایا کہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مذکورہ تینوں آیتیں انسان کو یمن کے مسئلہ میں ہیں نہ کہ کفار کے تو پھر یہ کہیں گے کہ مذکورہ تینوں آیت و از تک خبر نیکی معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے جو سننے ہیں "سبحن عجلہ" یعنی راجحی سزا، عذاب کو دور دینی نہیں ہوتی بلکہ میں نشان تک عطا ہوئی ہے۔ اور اگر زیادہ دلیل ملے تو موت سے یمن کو انتقام دہی جائیگا۔ پھر حال اس سے معلوم ہو کہ غلور کو معنی منت و از استقامت کرتے ہیں۔

خاریت نے پھر فرمایا کہ اگر ایسی بات بھی تسلیم کر لی جائے کہ غلور سے مراد کسب طوس نہیں بلکہ معنی دہم ہے تو پھر یہ استدلال ان لغویوں کے معارض ہے جن سے یہ بحث ہم ہو جائے کہ وہ کفار یا مشرکین میں نہیں رہتے گے۔ جیسے کہ سیدنا محمدؐ و آلہ و صحابہ کرامؓ کے معارضہ جنت الہیہ اور حدیث ہو در جواب میں کہہ رہے ہیں لہذا ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ بات محقق ہوگئی کہ اہل کفر و ہینہ و زشتی میں نہیں رہیں گے۔

## الکَلَامُ فِي الْإِيمَانِ

ایمان اس سے معنی الٹا ہے جس کے معنی ہیں "امن دین" یہ درحقیقت خوف کی ضد ہے خوف میں تلقین و اضطراب ہو تا ہے اور امن حضور طمانیت و در ذل خوف کا نام ہے۔ انسان عصب چوڑا میں ہے اور امن خدا خوف اور امن لغوی اور شرعی کے درمیان امتناست ظاہر ہے کیونکہ کون کون سے لیے ایمان کو جو سے بے خوف بھی ہو گا اور خوف کی صفت سے بھی مصفوت ہو گا اور دوسروں کو کفر سے مانا کرے گا۔ اس تقریر سے مشتق منہ اور مشتق کے درمیان امتناست کے ساتھ ساتھ کون کون کی وجہ تشبیہ بھی ممکن ہو گئی۔

ایمان کے بارے میں مشہور ہے کہ ہر ذمہ بھی ہے اور خدا ہی بھی ادا ہے عورت میں اس کے عقل پر فوق کے اور دوسرے

صورت میں نکلیجے۔ مومن کہیں ہوں گے۔ فیض الباری چہیتہ میں ہے کہ اس شان میں خود ہی سب مقبول ہوتا ہے اور یہ باغیوں پر مقرر ہوا ہے اور سید شمس الدین نے اس میں کثرت میں فرمایا ہے۔  
 کبھی ایمان کا اطلاق تصدیق مفیات سے ہوتا ہے تو اس کے صلہ میں ہر آئی ہے اور کبھی لام جیسے جو مومن پہلی اور ثانی کی مثال جیسے اومن لکھ و تنجک لار ذلک و اول ملہ ازار کے معنی کی تفہیم جو ہے سے وراثت القہر کی اور جب اس کا اطلاق خبر سے ہوتا ہے کہ تو اس کے صلہ میں ہر آئی ہے اور مومن اس کے تصدیق سے ہوں گے جیسے وراثت بخون لانا شریعت میں ان امور کی تصدیق کو یہاں کہتے ہیں جتنا کا ہر گز ضرورت سے صدر و ضرورت ثابت ہو۔

اولیٰ کتاب میں ضرورت کے معنی کی تفہیم گذر چکی ہے جس طرح میں تفہیم مقبول ہیں انکی تفہیم تصدیق اور جو اسرا ہوا مقبول ہیں ان کی تصدیق اعمال ایمان ہے۔ اس تعریف سے معلوم ہو گیا کہ ہر چیز کی تصدیق کو ایمان نہیں بلکہ تصدیق مفیات ہی ایمان ہے اور اس کا پورا پورا بیان کیلئے ضروری ہیں لہذا یہاں غلط بھی صحیح ہے۔  
 کلمہ شائع ہے یہ بات ثابت کرے گی کہ کوشش کی ہے کہ ایمانی اور تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک ہیں اور اصول نے ابن سینا کا توفیق پیش کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت گردن یعنی تسلیم اور ہی حقیقت تصدیق شرعی ہے مگر شائع کی کہ صحیح تان من دونوں کے درمیان نسبت مساوی ثابت کر کے کیلئے ان میں اس سے کہ جماع مراکز تصدیق منطقی ظن اور ظن و قول کو شمس ہے اور تصدیق شرعی کے الفاظ ظن و قیاد ضروری ہے۔ یہ تصدیق منطقی اعتباری اور اعتباری دونوں طرح ہو سکتی ہے اور تصدیق شرعی کیلئے اعتباری ہونا ضروری ہے صحیح کہ اعتباری و شرعی ہے۔ تفہیم کیلئے ملاحظہ ہو روح المعانی ص ۱۰۰ صاحب حنفی فرماتے ہیں کہ ان دونوں غلبہ خبریہ تصدیق و لا تقویر مساوی ہر حال دونوں کو صحیح کہنا محض ناممکن ہے۔

سوال معلوم میں ہے وہاں ظان قیاسان من لا درکات سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور درہم اپنی دونوں اور کث نہیں مگر اس میں کث کی طرف کے مطابق تصدیق نفس اور کث نہیں بلکہ کث حق و کث میں سے ہے اور تصدیق شرعی بھی کث حق اور کث میں سے ہے لہذا دونوں کے درمیان فرق ہے کہ اول ثابت ہو چکی ہے کہ اولیٰ اور ثانی دونوں قیاسان کث حق و کث حق میں سے ہیں بلکہ اولیٰ ہے جنہا میں نفس ہے۔ ہاں باوجود تصدیق کی حقیقت جانتے نہیں بلکہ مان لیتے ہیں پھر عباد کا اس بارے میں خیالات ہے کہ ایمان بیسٹ ہے۔ عرب

حضرات متکلمین اور امام جو حنفیہ اول کے اور قیاد و محدث ثانی کے قائل ہیں پھر بیسٹ مانے دونوں کو جو حنفیہ جو کث ایک حاجت کہتی ہے کہ ایمان کی حقیقت نہت تصدیق ظانی ہے لیکن قرآن ایمان کے لئے امارت بنا ہے ضروری ہیں یہ امام جو حنفیہ و قول ارجح فردا میں شیخ جو کث شرعی کو سلب ہے۔ کتب فرقہ جہ ہے دو گئے ہیں کہ ایمان انیکے بعد ایمان کرنا نہ برابر ہے جیسے کھا کھا نہ کھا کر دونوں برابر ہے۔ ایک کسری جماعت کہ اسے کہ ہے انھوں نے بھی ایمان کو ہی بیسٹ مانا ہے مگر انھوں نے ایمان کی حقیقت ضرورت اور

بتائی ہے تعین اور اتحاد ایمان کا جزو نہیں صرف شرط ہے کہ قرار سالی کے ساتھ دل میں انکار نہ ہو۔  
 پھر جن حضرات نے ایمان کو مرکب مانا ہے ان میں بھی اختلاف ہے مرکب کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت  
 صرف انہی نہیں بلکہ انرا سالی اور ایمان باوجود بھی اور ان کا ویر میں اس جماعت میں جو اہلسنت والجماعت  
 ہیں جیسے نہ مشائخ اور مشطرات محدثین میں نام کبھی بھی نہیں ایمان کو مرکب نہ مانے ہیں مگر ان حضرات  
 کا کہنا ہے کہ اصل امر یہ تعین ہے کہ اگر تعین نہ ہو تو ایمان کا رتبہ گارہا قرار تو وہ اجراء حکم اسلام  
 کیلئے بندہ کی ہے اور اسی طرح اگر تعین نہ ہو تو ایمان کا رتبہ گارہا قرار تو وہ اجراء حکم اسلام  
 اجراء حکم مانا کہ اگر وہ معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کو مرکب مانے ہیں وراعت کو اجراء معتزلہ مانے ہیں  
 پھر کہنے چلے کہ معتزلہ اور خوارج میں بھی اختلاف ہے کہ مرکب افعال کا ہے یا نہیں جوتہ میں کے کوئی نہ ہوئے  
 پر خود ان ذوقین متفق ہیں اور ایسے ہی اس کے غلط فی السنہ پر بھی وہ ذوقین تفریق کا تلف فی سبب نہیں  
 بغیر بالکل میں مناسب ہیں گندہ بھی ہے۔

جب یہ تفصیل پیش کر دی ہوگی تو یہ بات بھی نہیں رہے کہ بعض حضرات نے تقدیر کو یہ ہے امام ابوحنیفہ کو مرید  
 کہہ رہا ہے اور کہو گئے ہیں کہ اس کتاب شیخ عبد القادر جانی کی طرف کر دیا کہ انھوں نے اپنی کتاب فیض الایمان میں  
 اوقات کو مرید کہہ ہے لیکن یہ تحقیق ہے کہ یہ سب وسیعہ کافی ہے، فیض الایمان کے مستند دہلوی نے یہاں پہلے نسخوں  
 میں اس کا کوئی ذکر نہیں اور دوسرے میں اسکو حاشیہ پر لکھا گیا ہے اور جب تیسری بار طبع ہوئی تو اسکو اصل  
 کتاب میں درج کر دیا گیا ہے۔ عبد القادر شہرستانی نے اپنی کتاب اعلیٰ الاصل میں لکھا ہے کہ مرید کو دین ہیں۔  
 ۱۰۔ مرید اہلسنت (۱) مرتبہ اہل بدعت، ان دونوں فرقوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف  
 تعین قلبی ہے لیکن دل فریق کے نزدیک احوال بھی ثابت ضروری ہیں اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اعمال  
 کو کوئی حیثیت نہیں یعنی اگر ایمان حاصل ہے تو پھر کوئی گناہ اسکو مصل نہیں کر سکتا یعنی بندہ صرف تعین  
 نیوہ سے تمام وارد شدہ بتائوں کا مکمل مقدار و دان سے شرف باب ہوگا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ  
 کو اگر بعض اشراک عقلی کو جوہر سے مراد کہا جاسکتا ہے تو امام بخاری اور دیگر حضرات محدثین کو بھی معتزلہ اور خوارج  
 کی صف میں مانا ہوگا (تقدیر) لہذا امام ابوحنیفہ پر مرید کا لفظ الزام مصل ہے، نہ کہ مرید۔

اہل سنت و جماعت کے درمیان دو حقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف نزاع عقلی ہے جو اختلاف اذان  
 پر محمول ہے۔ اصلاً بات یہ ہے کہ اہل حق کا کام یہی باطل کی تردید ہے اور امام ابوحنیفہ کے دور میں معتزلہ کا زور تھا  
 میں تک کہ حکومت کا مسلک بھی اقرار تھا اسلئے امام ابوحنیفہ نے معتزلہ کی تردید کی انھوں نے اہل حق کو جسٹریہ  
 ایمان ظہر با توام عنایت ایمان کو لپیٹ فرمایا اور جب امام شافعی کا دور آیا تو مرید کا لفظ تھا تو انھوں نے انکی  
 مخالفت کرتے ہوئے ایمان کو مرکب قرار دیا بھی وہ ہے کہ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کا تائید نہیں کر سکا اہل  
 نیوہ سے بندہ غلطی مسترد ہو گیا کہ یہ عقائد محض نزاع عقلی ہے جو ادارہ ایمان کا اختلاف

بہ محمول ہے۔ اس نے سوسن فوارا میسا ہوا اس کو جنت میں داخل کر ہی رہا تھا۔ لیکن در بعض مشنات تو ایسے ہوں گے کہ جن کے پاس تصدیق کا اتنا دھندلا سا نقش ہوگا جیسو نگاہ نبوت ہی نہ دیکھ سکے گی۔ نبی حضور خدا سے اصل الٰہ غیر نظر اپنے اس کو ایک ایک کر کے چہرے سے نکال دیں گے۔ مگر کچھ لوگ باقی رہیں گے جن کے پاس تصدیق حق کا رشتہ یا سائنس عشق ہوگا وہ مشن تکے کو ڈار شاہ باہی ہوگا۔ کہے سماعت ہے تو ان کی ان لوگوں کو نکالیں گے۔ لیکن اس تصدیق حق مگر نکال کی روشنی بالکل نہیں ملتی۔ اس فقرہ سے معلوم ہوا کہ تصدیق کا ایک درجہ وہ بھی ہے جو صرف نبی حق انار ہے اور یہی وہ ظہور حق ہے جس کے ہمیں امام ہو مصلحت سے فرمایا ایمان کی پیشی کو قبول نہیں کرنا یعنی اس سے زیادہ اپنے اتریں تو غرور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ دخول جنت کے لئے اس سے اور کچھ درجہ درکار ہے۔

حرم قبل میں عرض کر چکے ہیں کہ جن اہل حق نے ایمان کو مرکب بنا ہے تو انھوں نے تمام کو اجزاء کچھ نہایت بڑا اجزاء سے مشتمل ہے۔ جب تقسیم اس طرح ہے تو اہم بڑی کا اعتراف ہے۔ اصل ہے کہ اجزاء کو نقصان کل کے نقصان کو مستلزم ہے۔ لہذا پھر غرض اہل کو کافر قرار دینا ہوگا۔ مگر اعتراف اس لئے غلط ہے کہ اہل اصول صرف اجزاء مشتمل میں جاری ہوگا۔ لیکن اجزاء کچھ میں۔ یہی حق حق ہے۔ یہ بھی جواب دیا کہ یہ تو ان ہی مسلم نہیں کہ نقصان جزو کل کے نقصان کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر یہ کہ اہل یارہ کوں کاٹ دیتے جائیں تو زیادہ تو زیادہ ہی رہے گا اس کو نقصان نہیں زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زمین اور اس کی نیکیں میں کچھ کی دانی ہو گئی۔

فائدہ: پہلا جواب ہی اصل ہے اور اس جواب میں کچھ اجزاء سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ اجزاء مشتمل نہیں بلکہ مکمل ہیں کہ تہمتی علی العالم۔

تعلیق: امام رابع اسعفاقی نے لکھا ہے کہ تمام اہل کمال ہیں فرق ہے تمام سے نوت کی تمامیت کو دیکھنا اس سے اوصاف کی تمامیت کو تعبیر یہ جانتے ہو جو چیز حق ہوگی وہ جزو حق ہوگی اور جو چیز مکمل ہوگی وہ جزو مقوم ہوگی۔

مذہب کا مسلم اصول ہے فلا تشکیک فی الہادیات و فی العوارض الا اور ایمان بھی ایک ماہیت ہے تو اس میں کی پیشی ہوتی ہے۔ انہیں تو اصول مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کی زیادتی و قبول نہیں کرے گا یہی حق ہے کہ مسک ہے اور حضرات محمدین اور اہل بخاری وغیرہ کے نزدیک ایمان میں کی پیشی ہوتی ہے۔ لیکن یہ اخذت ایمان کی بساطت و ترکیب وغیرہ حق ہے جن لوگوں نے ایمان کو بسیدہ کیا ہے تو نفس تصدیق حق میں تہمت ہے۔ یہ سب ذمہ ذمہ کو رہی پیشی کو قبول نہیں کر سکتی اور جن لوگوں نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو جو کچھ ہر ہے کہ اعمال میں کی پیشی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ حضرات ایمان میں کی زیادتی کے تاس ہیں۔ غرضین کی جانب سے بہت دلائل پیش کئے گئے ہیں مگر در حقیقت یہ کوئی تمامیت ہی



اس نے کہا: ہاں آج نے فرمایا کہ مشرور شریر ایمان رکھتی ہے۔ اس نے کہا: ہاں، حضور نے فرمایا: ہر مومن ہے اسے آزاد کرو۔ اس حدیث سے منکوم ہوتا ہے کہ اگر اعمال بزرگ ایمان ہوئے ان کے بارے میں بھی سوال کیا جائے تو بعض آیات سے یہ بات صاف منکوم ہوتی ہے کہ کھل ایمان قیامت اور دوزخ ہرست کہ ان کا تعلق تو جواریت سے ہے لہذا ان آیات سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے جیسے قرآن ہدٰی اَوْفَقَتْ اَمَّتْ وَفَلَدِہِمْ اَلْاِیْمَانُ وَاِنْدِہِمْ بِرُوحِہِمْ اَوْرَجِیْہِمْ وَلَئِنْ مَیْدَخَلُ الْاِیْمَانُ فَرَقَلُوْکُمْ اَوْرَجِیْہِمْ فَاَلَا اَنْتُمْ بِاٰفَہِمْ وَلَعَلَّہُمْ یُؤْمِنُوْنَ قُلُوْہِمْ۔ اس استدلال پر اگرچہ لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں مگر سب بے جا ہیں اور حضرات محققین نے سب کے جوابات دیئے ہیں۔

**سوال**۔ جب آپ حضرت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق فرمائی ہے تو بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن سے تصدیق خارج نہیں ہوتی مگر آپ ان افعال کے مرتکب پر کفر کا فتویٰ جاری کر دیتے ہیں جیسے مشرکین کا کہ لوگوں دوزخ میں ڈالنا۔

**جواب**۔ یہ افعال ایسے ہیں جنکو شریعت نے منافی تصدیق ہمارا ذکر کیا ہے، اور بت جائے اور تصدیق کے ساتھ کذب کا جواز نہیں سکتا اس لئے اسکو جزا تکذیب پر محمول کرتے ہوئے اسکو ذکر کیا جائیگا۔ **سوال**۔ یہ بولالاب کہ تو تصدیق حاصل تھی انھیں مؤمن کہیں نہیں کہتے؟

**جواب**۔ تصدیق نہیں بلکہ معرفت تھی در بیان کی حقیقت وہ تصدیق ہے جس میں تسلیم و تحمید ہو یہی حال مستطیعان کا بھی ہے۔ دراصل کفر کی چار قسمیں ہیں (۱) کفر انکار (۲) کفر جحور (۳) کفر غلو (۴) کفر نفی۔ کفر انکار تو یہ ہے کہ دل میں بھی انکار اور زبان سے بھی انکار ہو یعنی نہ تصدیق قلبی ہے اور نہ خیر اہلسان ہے کفر جحور یہ ہے کہ دل میں تو یقین ہے لیکن مانتا ہو اور اقرار نہ کرتا ہو جیسے یہود کا کفر و جحد و ایسکاذ و کذب و کفر غلو و کفر نفی اس پر دل میں ہے۔ کفر غلو یہ ہے کہ دل میں یقین بھی ہو اور زبان سے اقرار بھی کرنا ہو لیکن مانتا نہ ہو جیسے ہر قتل اور اوجالہ کہ ان کے بارے میں یقین و اقرار کے سبب جاہد وال کی وجہ سے انعام طاعت نہیں کیا اور اوجالہ عقیدہ بابر کو بر سے ایمان دلا یا تو یہ کفار منہم ہوئے۔ کفر نفی یہ ہے کہ دل میں تو کفر ہے لیکن کسی عرض سے یا دھوکہ دینے کیلئے زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے تو یہ کفر کی اقسام عقیدہ ہیں۔ جو بھی ان میں سے کسی قسم کا کفر کرے گا تو وہ محمدی ائمہ کا روبرو گا۔

البتہ ایک پانچواں کفر اور ہے جو کفر انانیت کے معنی میں آتا ہے اس کو بر سے انسان ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا۔ عموماً افکاری میں اسکو بھٹ سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں یہ ہے کہ وہ جو کہ ایمان اور اسلام میں کیا فرقی ہے اور دونوں میں نسب از جسم بر سے کون سی نسبت ہے۔ امام غزالی نے علوم و خصوص من رجب کے علاوہ منوی نسبتیں بتائی ہیں، یعنی ان دونوں کے درمیان نسبت مساوی ہے جس کو افعال نے تراوی سے ظہور کیا ہے۔ اور تراوی کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے فاذا حجه امرن کن فیہا امنون



الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ۔

دوسری نسبت تیار، اس کی مثال فرمان باری قالت الاكابر امنا قل لعز قومنا ولكن قولوا مسلما۔ ولما ابدخل الایمان فی قلوبكم۔ اس آیت میں ایمان کی نفی کی جارہی ہے اور اسلام کا اثبات ہے اور بھی بعض مفسرین سے نسبت تیار نہیں ہوتی ہے۔

تیسرے علوم مفسرین مطلق کی نسبت، ایسی اسلام کا تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی اور جوارح سے بھی اور ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے تو ہر اسلام ایمان ہے اور ہر ایمان اسلام نہیں ہے ایک حدیث میں ہے کہ حضورؐ نے پوچھا کیا ایمان کا افضل فقال الایمان بالذکر ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا کیا ایمان کا افضل فقال الایمان بالذکر۔ ان دونوں روایتوں سے عموم مفسرین مطلق کی نسبت منہم ہوتی ہے جس کے امام غزالیؒ نے نسبت تداخل سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ ہرے نزدیک تاج یہ ہے کہ میں مومن و مومنوں میں وجہ کی نسبت سے جس میں درجہ سے افزون کے اندر ایک اختراع کا کتاب ہے جیسی بعض مومن ہوں گے مسلمان نہ ہوں گے مثلاً دلی میں تقدیق آگئی اور ظاہر کرنا مومن نہیں مگر انحال ہو گیا تو یہ غلط مومن ہے مسلم نہیں۔ ایک دوسرے شخص جو زبان سے اقرار کر لے لیکن دل میں تقدیق نہیں تو ایسا شخص مسلم ہے مومن نہیں ہے جیسے منافق اور ایک وہ شخص ہے جو مومن بھی ہے اور مسلم بھی جیسے صحابہ کرام اور ہر شخص مومن، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں، والحق ان بینہما اعموان وخصوۃ وامن ووجہ (امان و امن) حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایمان و اسلام ایک ہیں صرف ایاب و ذباب کا فرق ہے۔ ایمان کی ابتلا قلب سے ہوتی ہے اور چہرہ و ترقی کر کے اظہار و جوارح تک سرایت کر لے، اور اسلام کی بابت اظہار جوارح سے ہوتی ہے اور ترقی کر کے دل میں پہنچتا ہے۔ ملاحظہ ہو فیض الیاری ص ۶۹۔

جب ایمان کے باطن میں یہ ساری تفصیلات نہیں تھیں ہو گئیں تو اب کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْإِيمَانُ فِي الْفِعْلِ التَّصَدِيقُ إِذْ عَانَ حَكِيمُ الْمُنْخَبِرِ وَقَبُولُهُ وَجَعْلُهُ حَمْدًا وَقِيَامًا  
أَفْعَالًا مِنَ الْأَمْرِ كَأَنَّهُ حَقٌّ أَمِنْ بِهِ أَمِنَ التَّكْذِيبُ وَالْمُخَالَفَةُ يَحْدِثُ بِاللَّامِ كَمَا  
فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حُكْمًا يَكُونُ اخْوَاةُ بِنِصْفٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا إِثْمُ صَدَقِ  
وَبِالْبَيِّنَاتِ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ أَنْ تَوَدَّ مَا بَالَدَهُ الْحَدِيثُ إِثْمُ تَصَدَّقِ۔

**ترجمہ**

اور ایمان نسبت میں تصدیق ہے یعنی مجھے حکم کا اذعان اور اس کو قبول کر لینا اور اسکو صداقی قرار دینا (ایمان) امن سے (مصدر) انحال ہے گویا کہ امن برکی حقیقت امان تکذیب و انحال ہے (اسکو تکذیب اور مخالفت سے مانوں کر دیا) (ایمان) لام کے ساتھ متعدی ہو کر لے جیسے

ان کے والدی کے مقرر ہونے کا وقت معلوم ہونا میں ہے حضرت بوست علیہ السلام کے مجوزوں کی حکایت کرتے ہوئے  
یعنی بھدق کے معنی میں اور مقرر ہونا ہے بار کے ساتھ جیسے مقرر محل اذنیہ وسم کے مقرر ہونے سے ہے الا یہ ان  
ان تو من بائد کیا میں نے تو بھدق کرے۔

تشی

**تشریح** یہاں سے حضرت مصطفیٰ کریمؐ کا بیان کیا گیا ہے کہ میں گفتگو شروع نہوارہے ہیں مگر میں نے اس کا منہ بہت الامام سے نہ  
 تصدیق نہ کیا ہے نہ من عند اللہ تعالیٰ ولا فی الارض ولا فی البحر۔ شارح لفظ ایمان پر بھی عقیدے  
 پر ایمان کرینگے۔ شارح نے کہا کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔ گو اگر شارح یہ فرما چاہتے ہیں کہ ایمان کے  
 لغوی معنی تصدیق کے ہیں جن حضرات نے کہا ہے کہ ایمان کے لغوی معنی امان و پارساں اور باوقار  
 ہونیکے ہیں۔ شارح کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے۔ یعنی حقیقت لغویہ ہی ایمان کی تصدیق ہے۔ جس پر خدا کی  
 پیشکش کی جاتی ہے اور وہاں امانت ہو مگر شیخؒ یہ دونوں معنی کے کسی میں ہے جس سے معلوم ہو کہ تصدیق  
 ہی اس کے لغوی معنی ہیں اور نہ حضرت علیؑ علیہ السلام کے سوال کیا گیا کہ ایمان کیا ہے۔ تو آپؐ ارشاد فرمایا  
 الایمان ان تؤمن بالله وکتابہ ورسولہ۔ (بخاری) تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے حقیقی معنی تصدیق کے نہ ہوتے  
 تو آپؐ کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا جو کہ آپؐ کا عقیدہ اس ارشاد پر گراؤں سے قبل زبان پر  
 ایمان کے شرعی مفہوم کا اگلا نشان ہے (۲) آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم عرب کو اور دوسرے قوم ایمان بالشیء کی دعوت  
 دیتے تھے تو اگر ایمان لغوی معنی سے شرعی معنی کی جانب منتقل ہوتا تو پھر یہ عرب کے ساتھ ایسا کلام ہو جاتا جسکو  
 وہ نہ سمجھتے اور یہ آپؐ کی شان سے مستبعد ہے۔ (۳) جب آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عرب کو ایمان باللہ و رسولہ  
 کی دعوت دیتے تو وہ آپؐ کی اطاعت کرنے اور وہ لوگ آپؐ ایمان کے لغوی معنی نہیں پرچھتے تھے بلکہ وہ لوگ ابھی  
 اصطلاحات شرعی سے ناواقف تھے اس سے بھی مشکوک ہو کہ ایمان کی حقیقت لغویہ تصدیق ہے اور عقل غلط اصل  
 ہے جسکو بلا ضرورت اختیار نہیں کیا جاتا بلکہ اصل کلام ہو کہ ایمان کی لغوی حقیقت تصدیق ہے۔

قلبتے۔۔۔ شاد رخ کی مراد یہ ہے کہ خوف عام میں ایمان سچی تصدیق مستقل ہے یعنی یہ اس کے شریعتی مبنیوں بلکہ وہ علیٰ غیر جوہر عام میں مشعل ہیں، دروغت میں ایمان کے معنی امن، سچے کے ہیں کیونکہ یہ امن سے ماخوذ ہے اور باب اطفال میں متعہ کی پودہ پلے جس پر ہم شرع و ایں غشکو کہتے ہیں، اس کے بعد شاد رخ سے تصدیق کی تین تفسیر بیان کی ہیں، ۱) اقوال حکم الخیر، عجز کے حکم کا اذعان، ۲) ارکان سے مراد تقسیم و اقسام و دروغت میں اذعان کے معنی حضور اور اطاعت و انقیاد کے ہیں، ۳) تصدیق کے معنی قبول فکر الخیر، ۴) جعل فکر خدا و شاد رخ سے برتر و امانت تین تفسیریں شیخ فراموش، پھر شاد رخ نے فرمایا کہ اچھا، امن سے ماخوذ ہے اور امن خوف کی ضد ہے تو گویا امن کے معنی ہیں امنہ، الکذب و الحلف، یعنی سکر کذب اور مخالفت سے امن کر دیا، امنہ میں ضمیمہ عولیٰ اول ہے اور کذب مغلوب ثانی ہے۔ پھر شاد رخ نے بتایا کہ ایمان کا سکہ کبھی دم آتا ہے اور کبھی نہ۔۔۔ دونوں کی مثالیں گزر چکی ہیں اور ہم شہید ہیں اس پر تفصیل گفتگو کر چکے ہیں۔ شاعر کی عبارت میں

جہاں ناکدش ہے تو بد معبود، تقدیر عمارت، نعمت المختار، یورپی صدف اس مرجع ہے الایمان ان تو من  
بالقدیر مسئلہ و کشیدہ و مہملہ و قیوم الآخر و توسیع قدر و خیر و شہ و (سودا، مشکوٰۃ)

و ایت حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبة الصدق للو الخیر والمعاد من غیر اذن  
وقبول بل هو اذعان وقبول ذلک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم سوا صرح بہ الامام الغزالی  
وسالجدۃ الحق الذی یدعیہ عنہ لکن اسیۃ بکرو ویدان هو معنی التصدیق المہمل المقتضی  
نیت یقال فی اوائل شعر المیزان العلم اما تصور واما تصدیق حکم کو بن دیر وایہم اور سید

### ترجمہ

اور نہیں ہے تصدیق کی حقیقت کہ دل میں بغیر اذعان قبول کے خبر یا خبر کی نسبت تصدیق کی نسبت وقوع  
ہو جائے بلکہ تصدیق میں دعوٰی اور اس طرح اذعان وقبول کے میں یکسو نہیں ہو جاسکتا۔  
امام غزالی کے اس کی تصریح کی ہے اور واصل کلام یہ بھی ہیں جسکو فارسی میں گردیدان انسان سے تعبیر کیا جاتا ہے  
اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور، امتداعی ہے عیاں کرنا جاتا ہے علم متعلق کے اور میں کہ طرہ تصور ہے یا تصدیق  
ہے مبالغہ کے کہ میں اس سبب سے اس کی تصریح کی ہے۔

### تشریح

شہادت کی حدیث نہ تھی بلکہ شہور فقر میں درج ہے تھا کہ جس کفار و بدعتی کے کہ تصور علی اللہ  
غیر و طرہ رسول ہیں جسے تصور تھا اس کتاب تو کئی عادت تصدیق کی تھی تو پھر انکو مؤمن نہیں  
کہا گیا اس سے نہ محکوم ہوا نہ تصدیق کا نام دیا ان میں بلکہ تصدیق کی حقیقت ہے کہ خبر کی خبر کو جس سے کیا  
ایہ اذعان وقبول ہوا بھی ہذا تو ہے کہ جسکو تسلیم و القیاد سے تعبیر کر سکیں تو وہ خبر کو تصدیق کی حقیقت  
تقدیر نام غزالی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ درجہ و اس کے تصدیق کی حقیقت و تفسیر القیاد ہے جسکو  
وہی میں گردیدان سے تعبیر کرتے ہیں جس کے معنی ہیں بغیر عار و اسکار اور شک و شبہ کے مان لینا، امدا اب اعتراف  
مذکور وار نہ ہو گا کہ خبر کو کہ تصدیق اس میں ہے کہ وہ تو صحت معرفت ہے جسکو یگانہ نہیں کہہ سکتے۔  
اس کے مترادف ایک عجیب بات اور اشارہ فرماتے ہیں۔ منطق کی کتابوں کے شروع میں یہ خبر اور تصدیق کی بحث آتی  
ہے وہاں بھی تصدیق سے گردیدان مراد ہے یعنی تصدیق عمومی کو تصدیق منطقی وہوں کے درمیان سازی کی نسبت۔

### سوال

یہ بات آپ کہاں سے منگلی؟

### جواب

شیخ الرئیس ابو علی سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

### سوال

یہ کہاں کی ہے؟

### جواب

ان کا دوزی زبان میں ایک دفعہ ہے اس کا نام ہے دانش نامہ جس میں انھوں نے کہا ہے کہ  
و دانش بر دو گوشت است یکہ فیم گردن را در رقص و آن را بازاری شور خوانند و دو گردن و آن را بازاری



فیہ حصل هذا المعنى له من انفسه بخلاف اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان من شئت  
من اهل البيت الشك فيب والاذن في شئ اخر هذا ان احد اصدق الجميع ما جاء به النبي عليه السلام  
وسلمه واقر به ومن ومع ذوق مشد الزنك باذ اختياره وسجد للصبغة بالذخيرة فجعله  
مخافرا له ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة للشك فيب والاذن.

## ترجمہ

اگر کسی کسی کا ذکر کو صاحب پر جائیں تو اس پر کا ذکر کے نام اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر شک  
اور انکار کے عادت میں سے کہ چیز میں ہیں جیسے کہ پر قرآن کریم کسی ایسے شخص کو جو تابع رسول  
کی تعظیم کرتا ہے اور اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر شک کرتا ہے اور اس کے اور جو رہتے ہیں  
سے۔ ان کے معاملت بابت کو سمجھ کر آتے تو اس کو کوئی فرقہ دیکھ کر اس کے کہی کر بعضی اللہ تعالیٰ رحمت اس کو عطا فرمادے۔  
اور انکار کی علامت نہیں رہے۔

## تشریح

یہ ساری بات کی مزید توضیح ہے مطلب یہ ہے کہ اگر عید کے ساتھ ساری تعظیم کوئی  
چیز ہوگی تو تعظیم کا حد پر ہو گئے گا اس لیے کہ اس کا کاذب کی علامت ہونا ثابت ہے اور  
جماع کا حکم تو احادیث سے ثابت ہے لہذا یہ بھی کہ جاسکتا ہے کہ اس کا کاذب کی علامت ہونا ثابت ہے

## نتیجہ

نتیجہ یہ ہے کہ اگر عید اور عید کی تعظیم کے ساتھ۔ یہ دعا ہے کہ اسے جسکو کہ راہی مردوں میں سے  
میں ہر آن کا شوق ہے جس کو اور میں جنون کہتے ہیں در حقیقت یہ ان کے ذرا سلام میں جو دین میں کر رہے تھے اس  
ذات کا شمار اور ان کی پہچان کیسے مستحب یا یا تمام انھوں نے اس کو اعزاز و سفال کرنا ضرر دیا۔

و تحقیق هذا المقام كما ذكرنا في هذا الطريق في حيل الخليل من الاشكال في الورد  
فما كانه الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع  
هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اي التصديق بالنبي بالغيب في جميع ما علم وانفرد  
بجميع ما به من عند الله تعالى اجمالا فاما في الخوارق من عجز الايمان  
ولا يقدح في جته عن الايمان التفصيل.

## ترجمہ

اور اس تمام کی غمگینی میں غریب پر میں نے ذکر کیا ہے جس سے راستہ سہل کر دے۔ بہت ہے  
ان اشکالات کو حل کرنے کے لئے جو وارد کئے گئے ہیں یہاں کے مسئلہ اور یہ تو نے پہچان  
تھا تصدیق کے معنی کی حقیقت تو یہ ان کے کہ ایمان شریعت میں وہ تعظیم ہے اس چیز کی جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ہندوؤں پر قبضہ کر کے ہیں۔ عیسائیوں کی انجمن عالمی تصدیقِ تعلیم ان تمام چیزوں میں سے ایک کام میں مدد نہ لے سکی کہ  
بد مذہبوں کو دیکھا جائے کہ یہ تصدیقِ اجماعی کمالی ہے۔ یہاں تک کہ وہ داری سے نکلے کیلئے اور ان کے کاروبار  
کے نہیں رہے۔ ایمانِ تعلیمی ہے۔

تشریح

**تشریح** یہاں شارح تین باتیں بیان کر چکے ہیں، یعنی تقریر کی غرض، لہذا کہیں میں کہیں اندازہ یہ ہے کہ تصدیق پر گفتگو کرنے سے اس تقریر سے وہ جسکے شکاکات حل ہو جاتے ہیں تو گو گوہ ایمان کے مسئلہ پر کہتے ہیں، ان میں سے مثلاً ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تصدیق ہی کا نام ایمان ہے تو یہ تصدیق تو اب جب کہ کو بھی حاصل تھی، لہذا اس کو بھی ایمان کہنا چاہیے، جو اب غلط ہے کہ مؤمنان و مشرکین تصدیق کے دو دستہ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تصدیق اور اندازہ اور عمل بھی کرے، مگر روزہ کا پابند بھی ہو مگر بڑوں کو سجدہ و کعبہ شریف کو کاہنہ کی کرے تو اسکو کافر کہیں کہا جاتا ہے جبکہ ساری چیزیں موجود و برقرار ہیں، جواب ظاہر ہے کہ اس عمل کو شریعت سے منکر ہے نہ یہ کیا ہے۔

۱۵۰) دوسری بحث، شام و رات پر ایک کلام مصنف کے مشن کے ساتھ جوڑ کر یہی کہ اب تک نو ہزار سال  
گفتگو تصدیق کی حقیقت پر چوری تھی اب سنئے کہ ایمان شریعی کیا چیز ہے، تو بتایا کہ جن کو سوا کا اگلاہ لڑت  
سے بارہ تہوت ہے اکی دل سے تصدیق کرنا ایمان کی شریعی حقیقت ہے اس میں اس وجہ بارہی بھی داخل ہے  
کہ نہ کسی ضرر حاصل نہ شرم و سزا اسکو بھی لیکر گئے ہیں۔

۱۰) تیسری بحث شارع نے یہ کی کہ قصد بقی اجمالی کافی ہے اور بھی یہ بھی فرمایا کہ اصل ایمان کے ساتھ قصد میں ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے در ترویج بات کا ہر ہے کہ قصد بقی تفصیلی کا مقام اور جگہ ہے تفصیل اجتنابی سے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو شخص جزئیات شرعہ سے واقف ہو اس پر ان تمام امور کی قصد بقی واجب ہے اور جو جزئیات سے واقف نہ ہو تو اسکے لئے قصد بقی اجمالی بھی کافی ہے۔

تشریح: شارح نے متن کے بعد شرح کرتے ہوئے فرمایا: "ای تصدیق قلبی بالغیب" کی بجائے کہیونکہ  
یہ شرط آئی افسرہ کہ کبھی تصدیق کہتے ہیں۔ اجماعاً لا مشغول بطلن ہے تصدیق کا ماحول صرف حدوت کیواسطے  
تعمیناً ہے۔ یہ شارح نے یہاں الفاظ ضرورت استعمال فرمایا ہے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا ذہن چرنا  
نہ اترے ثابت ہو خواہ وہ بات اپنی جگہ بھی ہو۔ نظری اور پھر وہ بات اس درجہ شہرت اختیار کرگئی ہو  
کہ عام درخواست کی ایک قابل ذکر تعداد اسے مان لیا ہو جیسے توحید، نبوت، آخرت، مسیح و غیرہ۔  
غالب تہرور ہے۔ یہ تمام چیزیں اپنی جگہ نظری ہیں لیکن ان کا بخلاف دین ہونا نظری نہیں ہے۔ ضرورت کا مفہوم  
یہ نہیں کہ اس کو شخص جانتا ہو، خواہ اس نے تحصیل علم کے سلسلہ میں کتنی ہی کوشاں کی ہو اور نہ  
ضرورت کا یہ مطلب ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو، کیونکہ دین میں ایسی بھی چیزیں ہیں جن کی احست  
یا استحباب کا اعتقاد ضروری ہے حالانکہ ان پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے اس کی مثال میں مسواک کو

پیش کیا جا سکتا ہے اس لئے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا مندرجہ ذیل ہونا لازمی ثابت ہو تو وہ فی نفسہ  
ہم کو نظر کی ہو اور خواہ اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہو۔

**تشریح:** ایمان کی دو قسمیں ہیں: اجمالی اور تفصیلی۔ ایمان اجمالی تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
جو کوئی نیکو کرتے وہ حق ہے میں اسکو ماننا ہوں، اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت سے جو ہوا احکام سنائے انکو  
جانتے اور ان کو حق سمجھ کر ایمان اجمالی ہر شخص پر فرض میں ہے اور ایمان تفصیلی فرض کا یہ ہے کہ ہر شخص  
اندہ بزرگ میں ایسے افراد کو جو وہ تہذیب جو عمومی طور سے جزئیات شریعت سے واقف رکھتے ہوں تو سب کے ذمہ  
سے فرضیہ مانتے ہو جائیگا، اور اگر ایسے افراد نہ ہوں تو سب کے سب ان کو فرض ہونے کے اور سب کے پاس ہوں گے  
ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ مرتبہ ایمان سے بلند ہے۔ اسی وجہ سے ظاہر کرتے ہوئے کہ ایمان کے  
ساتھ نفس نقیض میں ایمان اجمالی بھی ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے بلکہ نفس نقیض القیاض میں اس کی کثرت  
نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ایمان اجمالی کا مرتبہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے۔

فالمشرك المصِّرَق بوجود الصفات وصفاته، لا يكون مؤمناً ولا يحسب اللغة دون  
الشروط لا خلاصه بالتوحيد، واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمنون اذ قرأهم بالله  
الا وهم مشركون۔

## ترجمہ

تو وہ مشرک ہو جو صفات اور اسکی صفات کی تصدیق کر لے وہ تو نہیں مگر باقی  
نکتہ کے کہ، عبادہ شریعت کے اس کے کو تابی کر لینے کی وجہ سے توحید کے اندر اور اسی  
کی جانب اشارہ ہے اللہ کے اس فرمان میں: "وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ"۔

## تشریح

یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ لغت میں تصدیق کو بیان کیے ہیں اور شریعت میں ایمان  
کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو نیکو کرتے اس کی تصدیق کو تو جو مشرک اللہ کے وجود  
اور اسکی صفات کی تصدیق کر لے مگر شریعت کی تصدیق نہیں کرتا تو وہ لغوی مؤمن ہے۔ شریعت میں  
اسکو مؤمن نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ اسی اس کی توحید ہی کامل نہیں کیونکہ وجود کو انکار حدیث کی تسلیم  
کو تسلیم نہیں حالانکہ توحید سب پر فرض ہے ان احکام کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیکو کرتے انہیں ایمان  
شرعی کا فقدان ہے لہذا رب العزت نے اسی مفہوم کو اس طرح ارشاد فرمایا ہے: "وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ"۔  
انہیں مشرکوں؟ اور نہیں ایمان لائے بہت سے اللہ پر نیکو کرتے ہیں وہ مشرک بھی کرتے ہیں۔  
یہی زبان سے سب کہتے ہیں کہ خالق والک اللہ جل جلالہ ہے مگر اس کے باوجود کوئی بتوں کو خدائی کا حقد  
دار بنا رہا ہے چنانچہ مشرکین عرب کہتے تھے لیلیٰ اللہ لیلیٰ لا شریک لہ۔

الانحرک کا ہولناک ملک و ممالک، کوئی اس کا بیٹے بیٹیاں بخوبی کہتا ہے کوئی اسے رورہ و مارہ کا محتاج بتاتا ہے کسی نے احرار و مہمان کو غلامی اختیار دینے میں بہت سے تعزیر پرستی، تبرک پرستی، پیر پرستی کے قص و ناشاک سے توحید کے مات چھڑ کو مکدر کر کے ہیں، یہ اور ہوا پرستی سے تو کتنے موقرین ہیں جو ایک ہولناک، غرض ایمان کا زبانی دعویٰ کر کے بہت کم ہیں جو عقیدہ یا ان کے درجہ میں شرک جلی یا حق کا رکھنا نہیں کرتے، اعاذنا اللہ منہ من انہ انوار اللعالمات۔

وَالْأَقْرَبُ بِهِ إِلَى الْبَلَاءِ إِنْ أَلَانَ الْقَصْدُ بِمَكْنِ الْأَيْتِ التَّعْطُوفِ أَصْلًا وَأَلَفَ سِرًّا  
قَدْ يَحْتَمِلُهُ كَمَا فِي حَالَتِهَا لَوْ أَنَّ قَدْ لَا يَفْقَهُ الْقَصْدُ بِمَكْنِ كَمَا فِي حَالَتِهَا لَوْ أَنَّ قَدْ  
قُلْتُ الْقَصْدُ بِمَكْنِ فِي الْقَلْبِ وَالْأَهْوَالِ أَسْمَاءُ عَنْ حُصُولِهِ وَبِوَسْطِهِ وَتَأْثِيرِهِ جَعَلَ  
الْمَحْقُوقُ الَّذِي لَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا يَضَاهِيهِ فِي حُكْمِهِ أَلَا فِي حَقِّهِ كَانَ الْمَوْجِبُ مِنْ أَمْرِ الْمَنَافَةِ  
أَمِنْ فِي الْحَالِ أَوْ فِي الْمَعْنَى وَلَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلْمُهُ السَّكَنُ يَبْ .

### ترجمہ

اور اس کو زبان سے اقرار کیا، مگر قصدی الہیہ کی ہے جو بالکل حق کا اقرار نہیں رکھتا اور اقرار کسی اس کا اقرار رکھتا ہے جس کا گواہ کی حالت میں نہیں اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات قصدی باقی نہیں رہتی جیسے فریاد اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ قصدی دل میں باقی رہے اور ذہن اس کے حصول سے ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شاید دے اس میں بھی تحقق کو جس پر اس کا معافی ملے نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مؤمن اس شخص کا نام بھی نہ کرے، احوال ایمان لایا جائے کہ گزشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔

### تشریح

ایسی مصنف نے ایمان کی حقیقت قصدی اور اقرار کو بتایا اس پر شاید فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایمان کے ارکان تو ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ قصدی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار کسی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی مسلمان پر گواہ کیا گیا ہو اور گواہ نے اسکو قتل کی دھمکی دی ہو تو زبان سے کلمہ کفر کے لفظ کی اجازت ہے۔

سوال :- آپ فرماتے ہیں کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتی، تو کہ جب آدمی سوچتا ہے یا غفلت میں ہو تو ہے یا دل اور جانب متوجہ ہو جاتا ہے تو دل میں قصدی نہیں ہے؟

جواب :- یہ خدشہ جدید اور کسی تحصیل تو نہیں ہو سکتی مگر اور ایک مابقی خدشہ کے متعلق نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر اور ایک حادثہ کے متعلق ہے نہ کہ اور ایک بات کے تو شاید کہنا چاہئے میں کہ قصدی کے اندر جو ذہن ہو رہا ہے وہ اس کی تحصیل اور حصول سے ذہن ہے بالفاظ دیگر غفلت کے تو ذہن میں ہونیک باوجود



ان کی جانب عدم التفات کو ذہول کہتے ہیں اس سے ذہول اور سیال کا فرق واضح ہو گیا ہے۔ یہاں ہمیں  
 ذہول سے صورتِ عاجزہ شکل جاتی ہے اور ذہول میں نہیں تحقیق صرف التفات کی جانب توجہ کی ضرورت ہے۔  
 لہذا احتکام ہو کہ تصدیق برقرارت اور اگر کسی بات تسلیم کی کر لی جائے کہ نام اور غلط میں تصدیق باقی نہیں  
 رہتی تو بھی کوئی اشکال نہیں ہے کہ شریعت کا اصول یہ مقرر ہو چکا ہے کہ جو چیز موجود یعنی ہو اس کو اس وقت  
 کہ باقی ہی شمار کریں گے جب تک کہ اس کی ضد اس کی جگہ پر نہ جائے اور یہاں تو ہم یہ کہہ دیتے ہیں کہ غلطی کی حالت  
 میں اگر تصدیق بھی رہی تو نہ تصدیق بھی تو نہیں گئی لہذا برزخ قائم نہ ہو کہ تصدیق کو باقی شمار کریں گے۔  
 یہی ایک مرتبہ اقرار کے بعد جب تک انکار نہ آئے اقرار کو باقی شمار کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی جو شخص فی حق یا سبیل  
 اسلام نہ یا اور تصدیق کو تحقیق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوگی اس کو یوں ہی کہا جائے گا۔

هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار  
 الامام شمس الاندلسي وفخر الاسلام وذو هب جمهور المتأخرين من المتأخرين والتصديق بالقلب  
 وانما الاقرار شرط الاجزاء الاحكام في الدنيا لئلا يان تصديق القلب امر باطن لا يدل  
 من علامته فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا  
 في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كان كافرا في العكس وهذا هو  
 اختيار الشيخ ابو منصور

## ترجمہ

یہ بات جو مصنف نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی  
 شمس الامام اور فخر الاسلام کا مذہب ہے اور جو محققین اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ایمان صرف  
 تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے ضروری ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ  
 چیز ہے جس کی کبھی کسی علامت کا بوجھ نہ رہی ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار  
 نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مؤمن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے  
 اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔

## تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو فرمایا کہ ایمان کہنے میں تصدیق اور اقرار کے  
 مجموعہ کو یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الامام نے فرمایا کہ محمد بن احمد غسانی ہیں متوفی ۵۸۰ھ  
 تفصیل کہتے ہیں کہ الفوائد الجلیہ ص ۱۰۰ فی المیزان ذکر کرتے ہیں کہ علامہ ابن سینا وفات ۴۰۰ھ کے صاحب  
 کتابت کی تعلیم ہوگی اور محمد بن احمد غسانی نے اسلام بڑی دلی سحر دانستہ  
 ہے اور سن و ذات مستلزم۔ و شرعاً بالصواب۔ محمد یوسف ناٹووی غفرلہ۔

وتمشخص الانسان مرضی اور فراق اسلام بزودی صاحب الشک کا بھی جی محتار ہے مگر تمہو معتقین، تمام داور  
 اکثر یہ کہ یہ فرمان ہے کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق بالنبی ہے اور اقرار کو مشروط ہے کہ اس پر سوال ادا کیا  
 کر سکیں مثلاً جان دہن کی حرمت اور اس پر عذاب جہنم ہر گھنا اور مسکول کے مقابل میں وفی کی جائزہ  
 اور اقرار کو مشروط قرار دینے کی وجہ یہ ہوتی کہ تصدیق کو چونکہ ایک پوشہ ہے جس پر ہم مشابہ نہیں کر سکتے  
 تھا انا جو کہ سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کر سکے وہ وہ اللہ کے نزدیک تو من جو کا اگر جب ایسی  
 احکام میں اس پر ایسا کہ اسلامی جی رہی نہ ہو مگر اس کے مگر شرط یہ ہے کہ اس تصدیق کے ساتھ کذاب کی ممانعت  
 نہ ہوں ورنہ پھر اصول مذکورہ کے مطابق وہ غیر ادا کر ہو گا اور وہ الحق و خلاقی للبعض اور اس کے  
 اقرار ایک اور دوسرے تصدیق نہ کرے کہ جب وہ خدا کی اس کو من ہے مگر عندہ نہ کا کر ہے جیسے سرائیج میں  
 میں ابو سفیور نے فرمایا کہ اے امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے

اب شارح عقین کے مذہب پر دلائل بیان کر رہا ہے اور بعض علماء نے جو تصدیق و اقرار کو ایمان کی حقیقت  
 کہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان ہر قسم اور دین کا مجموعہ ہے تو ہر ذریعہ جو کہ ان دلائل میں سے ہر ایک کا بیان  
 سے حصہ ملتا چلے تو تصدیق قبی و دین کا حقیقت ہے اور اقرار باسانی دین کا حصہ ہے اور دین کے کامل ایسا  
 ہونے کے آسان فقرہ ہے جسے سیکھنے والی کو دین کا حصہ قرار دیا گیا ہے اب یہی کہے دیکھئے

وَالْجَوَابُ مَعَاذَهُ لَا لَا لَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمْ تَكُنْ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى  
 وَقُلْنَا مَعْشَرَ بِلَا إِيْمَانٍ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمْ يَدْخُلِ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِهِمْ وَقَالَ النَّبِيُّ  
 عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَهْمُ نَبَتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَقَالَ تَلِيدُ السَّكَاةِ لَا سَمْعًا حَتَّى تَقُولَ  
 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَذَا شَقِيحٌ

## ترجمہ

اور انھوں اس کے نزدیک یہ فرمانا کہ قالے اور لکھ کتب فر قلوبہم الايمان . و  
 قلہ معشر بلا ایمان اور فرمانا کہ تعالیٰ و لہ . ایدخل الايمان في قلوبہم  
 اور فرمانا کہ علی علیہ السلام کہ اے اللہ میرے دل کو ہے ایمان پر ثابت رکھ اور میرے دل کو اپنے عہد امت کے  
 انھوں نے قیل کو ایمان اس شخص کی جس نے اے اللہ ان کی کتب بتا دیا تو میں اس کو دل پر کر دیکھا تھا

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ تصدیق قرآنی اور احادیث سے جو کسی مسلمان کی آئندہ ہوتی ہے یہ انھوں  
 جو مذکور ہوئے سب اس پر دل میں کہ عمل ایمان کہ ہے اور اشارہ کرتے ہیں ان دلائل  
 میں میں آیات و روایات میں کہ ہیں

یٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا إِنَّمَا آمَنَ بِلَدِّنَا لَمَّا كُنَّا فِيْهَا إِنَّمَا آمَنَ بِلَدِّنَا لَمَّا كُنَّا فِيْهَا إِنَّمَا آمَنَ بِلَدِّنَا لَمَّا كُنَّا فِيْهَا

بیسوی ایمان ان کے دل میں جما دیا اور تہمید کی لکڑی کھیرا ثبت کر دیا۔

دوسری آیت مَن كَانَ مِنْكُمْ مُؤْمِنًا وَنُفِصَ الْأَمَانُ أَكْمَلُوا لِقَابَهُمْ فِي الْأَيَّامِ الْوَسْطَىٰ جَعَلْنَا لَكُمُ الْيَوْمَ الْآخِرَ كَالْأَوَّلِ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ۔ جو کوئی تم میں سے ایمان لایا اور اس شخص کے میں پرزہ بروہی کی گئی حالانکہ اس کا دل ایمان پر برقرار رہے یعنی اگر کوئی مسلمان بعد قتل سے برابر ایمان پر قائم رہے ایک لمحہ کیلئے بھی ایمانی روشنی اور قلبی طراوت اس کے فاسے جدا نہیں ہوئی صرف کسی خاص حالت میں کسی دباؤ اور زبردستی سے مجبور ہو کر مشرور تین خوف کے دقت بحر خاص کیلئے بعض زبان سے منکر ہو جائے یعنی کوئی کھلا اسلام کے خلاف کلمہ بے شریک اس وقت قلب میں کوئی تردد نہ ہو بلکہ زبانی الفاظ سے سخت کراہیت اور نفرت ہو ایسا شخص مرتد نہیں ہے بلکہ مسلمان ہی رہے گا لہذا منکر ہو کر ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے۔

تیسری آیت قَالَتِ الْأَعْرَابُ لِمَ تُؤْمِنُوا وَتُكَفِّرُونَ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا لَمَّا دَخَلْنَا الْأَيَّامَ فِي قُلُوبِنَا۔ وہابیوں کو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن تم یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے کیوں کہ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اس سے بھی معلوم ہو کہ محل ایمان قلبی پہلی حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر تفسیر امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے اَللّٰهُمَّ لَبِّتْ قِسْمِيْ مِنْ بَيْتِكَ۔

بیسوی سے اللہ ایمان پر ثبات رکھ۔

**سوال**

۱۔ دین کی تفسیر آپے ایمان سے کیے کر دی؟

**جواب**

۱۔ اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ الْاِسْلَامِ۔ اس سے معلوم ہو گا دین سے مراد اسلام ہے اور ایمان اور اسلام ایک چیز ہے۔ کما مررتنا یائی۔ لہذا دین کی تفسیر ایمان سے کرتا درست ہو گا۔ دوسری حدیث، اَمَّا شَفَقْتُ فَلَبَّ وَاقْبَرُ بِيْشَ اَيَاكَ اَنْفَضْتُ عَلَى الشَّرْعِ دَلِيلَ جِدِّكَ اَبِيْكَ قَوْمَكَ بِاسْمِ مُحَمَّدٍ اسما دارائی جماعت کو بھیجا جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص بہت سے مسلہ لڑوں کو قتل کر چکا تھا حضرت اسامہؓ اور ایک انصاری بھیابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب انھوں نے اس پر وار کرنا چاہا تو اس نے فریاد کیا اَللّٰهُمَّ تَوَفَّنِيْ اِنْ هِيَ اَمْرٌ مِّنْكَ يَجْعَلُنِيْ مِّنْ مَّحْضَرِ مَعْزَرَتِ اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو متقدم ہوا تو آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا کہ تو نے اَللّٰهُمَّ اِنْ رَّجَعْتَ كَيْدَ اس کو تو قتل کر دیا۔ انھوں نے فرمایا کہ اس نے تو یہ کلمہ بتھار کے دُور سے کہا تو آپ نے ارشاد فرمایا اگر کیا تو نے اس کا دل جبر کر رکھا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

تیسری حدیث، حضرت اسامہؓ زید بن حارثہؓ کے بیٹے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بہت محبت کرتے تھے۔ حدیث تکی سے ایوں میں ان سے ۱۰۰ حدیثیں ہیں۔ خلافتِ مہدیؑ کے آخر میں مسلمانوں میں وفات ہوئی۔

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لذكر اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان  
والسبحي عليه السلام واصحابه كمن لا يعرفون من المؤمنين بكلمة الشهادۃ ويحكمون باليمان  
من غير استفسار عما في قلبه قلت لا يخفى ان المعنى في التصديق عمل القلب خوفاً وقصداً  
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق الغلطى ليدل على احد من اهل  
اللغة واعلم بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق تابعي عليه السلام مؤمن به۔

## ترجمہ

پس اگر کوئی اقرار کرے کہ ایمان وہ تصدیق ہے لیکن ابن ابی اسلمہ نہیں سمجھتے اس سے بگڑا ہوا  
تصدیق کو (اقرار لسانی کو)۔ دوسری اہل اصولی الشریعہ سوار کے کہ صحابہ مؤمن سے کلام شہادت  
پر اکتفا کرنا کرتے تھے اور اس کے دل میں کیا ہے اسکو نوٹ ہے بعد اس کے ایمان کا حکم لگایا جائے تھے۔ تو میں کہتا  
ہوں کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب کا عمل مجرب ہے یہی ملک کہ جو کچھ فریق کر نہیں ہے تصدیق  
کے کسی معنی یا اس کے موضوع نہ ہوتے تو یہ اس کے موضوع ہوتے تو ایسے معنی کیلئے جو قلبی تصدیق کا غیر ہوں تو اس وقت  
اور اہل عرف میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں کرے گا کہ کہتے صدقت کو بولنے والی رسم صلی اللہ علیہ وسلم  
کی تصدیق کرنا تو اس پر ایمان اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے۔

## تشریح

ما قبل میں گزر چکا ہے کہ اگر ایمان ہی ایمان کو سبب مانے میں مگر اسی کی حقیقت کو محض اقرار کہنے میں  
اور دلیل پیش کرنے میں اہل زبان ایمان کو تصدیق کے ذریعہ استعمال کرتے ہیں مگر انکی  
مراد اس سے ذاتی اقرار ہے اس کی تاریخ وہیں ہے کہ جب کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے سامنے  
ایمان لانا تھا تو اس کے اقرار لسانی پر اکتفا کر دیا جاتا تھا اور کبھی یہ نہیں تحقیق کی جاتی تھی کہ کہنے کا یہ لفظ  
اس طریقہ کا وہ سے یہ بات ثابت ہوتی تھی کہ ایمان کی حقیقت محض اقرار لسانی ہے۔ شاید کہ جواب دیا ایمان کی حقیقت  
تصدیق نہیں ہے اور اسی پر ایمان کا مدعی ہے کہ محض اقرار لسانی پر ایمان ہوتا اگر تصدیق قلبی چل کر ہوتا یا اس  
کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ مثلاً رویت یہ سو گھنٹے کے ہوتے تو کیا بھی کوئی صدقت کہنے والے کو ایمان  
سے منع لانا چاہتا مگر اگر اقرار لسانی کی فانی ہوتا تو ہر حال میں صدقت کہنے والے کو مؤمن کہا جاتا  
مادامکہ صورت مذکورہ میں اسکو مؤمن کہنا باطل ہے۔ کہہ دیجئے۔

اس فقرہ سے معلوم ہوا کہ تصدیق حقیقی محض لفظ اور اقرار محض نہیں ہے بلکہ اقرار لسانی چاہئے۔ لفظ اس سے  
جو نابہ کہ اقرار تصدیق قلبی پر دل ہے وہ تصدیق اقرار کا مدخل ہے جس سے کہہ کر کہہ دیا اقرار ہو۔  
مدخل تصدیق ہے۔ ہو تو اس کو مؤمن نہیں کہ گیب ایسے منافقین کا محل ہے۔ شرح آگے اسی است کو  
اشارہ فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

وَلِهَذَا صَمَتَ نَفَرُ الْإِيمَانِ عَنْ مَعْصُورِ الْعَقِيدِينَ بِأَلْسَانِ ذَاكَ اللَّهُ تَعَالَى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَقَالَ إِنَّكَ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَلِيلًا لَوْ تَوَعَّدُوا لَكُنْ قَوْلُوا السَّلَامُ ۖ

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں مگر بارگاہِ تعالیٰ سے دور لوگوں میں سے جو ایسے ہیں جو ان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ اور اس کے رسول کو تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ایمان نہیں لائے اور کہا کرتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اسے تو اب فرمادیجئے کہ ایمان نہیں ہے لیکن یہ کہہ کر ہم مسلمان نہ بن گئے۔

## تشریح

معارف نے جواب دیا: دیکھو مذکورہ دونوں آیتوں میں ان لوگوں سے ایمان کی نفی کر دی گئی کہ جو محض زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دین میں تبدیلی نہیں ہے۔ پہلی آیت عبد اللہ بن ابی سلولؓ کے ساتھ قبول کیے۔ یہ مسلمان بن گئے اور دین میں تبدیلی نہیں ہوئی۔ دوسری آیت کے ساتھ قبول کیے۔ یہ مسلمان نہ بن گئے۔ ان دونوں کے واسطے یہ کہہ کر کہ ایمان لائے اسے تو اب فرمادیجئے کہ ایمان نہیں ہے لیکن یہ کہہ کر ہم مسلمان نہ بن گئے۔

تعلیق: امام ربیعؒ نے فرمایا کہ لفظ "مَنْ" واحد اور متغیر اور جمع کی صلاحتیت رکھتا ہے لہذا یہاں "بقول" کے اندر لفظ "مَنْ" کی رعایت ملحوظ ہے۔ اور "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" میں معصی کی رعایت ملحوظ ہے اور قرآن باری ویم "مَنْ يَسْتَعِزَّ بِالْكَافِرِ" میں لفظ "مَنْ" کی رعایت متعصبہ۔ اور قرآن باری "وَمَنْ يَسْتَعِزَّ بِالْكَافِرِ" میں معصی کی رعایت ملحوظ ہے۔ اعراب کے بدولت کو کہتے ہیں جو گاؤں کے رہنے والے ہوتے ہیں، عرب جمع ہے اس لفظ سے من کو کوئی راہ نہیں، بلکہ جمع لفظ اعراض استعمال کرتے ہیں۔

اٹلیٹھ: یہ گاؤں کے لوگ بھی عجب ہوتے ہیں شریعتِ انبیاء کے عاصیہ پر سب کے عرب کا ایک دیہاتی مسلمان شہر میں آگیا اور بڑا کافر بن گیا۔ یہ فرسید صحیحہ میں آیا، امام نے یہی حکمت میں یہ آیت پڑھی "وَالْأَعْرَابُ أَكْثَرُ الْكَافِرِينَ" خدا تعالیٰ! اے اللہ تو اس شخص کو اور اس شخص کو جو ایمان لائے اسے تو اب فرمادیجئے کہ ایمان نہیں ہے لیکن یہ کہہ کر ہم مسلمان نہ بن گئے۔

وَأَمَّا الْمُعْتَقِدُ بِاللِّسَانِ وَحْدَهُ فَلَا تَنَازُعَ فِي أَنَّهُ لَا يَسْقِي مَوْئِدَ الْعَقْدَةِ وَتَجَرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْأَيَادِينَ ظَاهِرًا وَأَمَّا التَّنَازُعُ فِي كَوْنِهِ مَوْئِدًا فَيَأْتِيهِ وَيَكُونُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمَنِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مِنْ بَعْدِهِ كَمَا كَانُوا يَحْكُمُونَ بِأَيِّهَانَ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ الشَّكَّادَةِ كَمَا نَوَاحِلُهُمْ بِالْغُلَسِ الْمَنَافِقِ فَكَانَ كُلُّيْهِ مُسْتَعْدًّا لِيُكَلِّفَ فِي الْأَيَّامِ فَعَلَّ لِللِّسَانِ وَبِإِيجَابِ الْأَجْبَاحِ مُنْعَقِدٍ عَلَى الْإِيمَانِ مَنْ صَدَّقَ بَقَلْبِهِ وَفَعَلَّ الْقَرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَعْدًا مِنْهُ مَا نَعَمَ مِنْ خُورَسِ وَبُغْيَةِ فَخْلُصَرَانِ لَيْتَ حَقِيقَةً لَا يَصْدُرُ مِنْ جُودِ كَلِمَةٍ الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الْأَكْثَرِيَّةُ.

## ترجمہ

اور یہ میں بوقت زبان سے اقرار کر لے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اسکو لغت مؤمن کہا جائیگا اور کیا اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نہ اس کے کونیا جائز ہیں اللہ تعالیٰ ہونے میں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور جو آپ کے بعد تھے و صحابہ و تابعین جب کہ وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کچھ شہادت کا حکم کرے یا نبی ہی وہ حکم لگاتے تھے مگر نبی کے حکم کا تو یہ بات اس پر دل ہے کہ ان کے اندر زبان کا نفس کافی نہیں ہے اور نیز اجراء مستند ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تعہد لیں کرے اور زبان سے اقرار کر لے اقرار کرے اس کو کوئی مانع روکدے مثلاً گوشتا بوا اور اس کے مثل۔ تو یہ بات خارج ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت کراہی کے گون کے مطابق بعض شہادت کے دوزر کلا نہیں ہیں۔

## تشریح

جو شخص بعض زبان سے ایمان کا اقرار کرے اسے ایمان کا حقیقت پر مطلق ہو چکی ہو جسے مجہولاً مؤمن کہیں گے اور اس پر لازماً ہر اسلامی احکام جاری ہوں گے لیکن یہ فحاشیہ نہیں ان شرکوں میں شمار نہ ہو گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ جیسے اقرارسانی پر ایمان کا حکم جاری کرتے تھے ایسے ہی منافق کے اور بھی تو کھڑے قائم جاری کرتے تھے تو ان حضرات کا منافق ہر جس کے جاری کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان کیلئے بعض بذاتی اقرار ناما کافی ہے ایمان کی حقیقت اقرار نہیں بلکہ تصدیق قبی ہے ایمان امت سے بھی ثابت ہے مثلاً ایک شخص دلتا سے ایمان دیا اور زبان سے اقرار کر لیا اور وہ رکھتا ہے مگر حکم پر نہ رت نہ چو کہو دے اقرار نہیں کرنا یا مستعد ہو گیا ہے کوئی اور عارضی ہے تو باوجود ایمان تصدیق مؤمن ہے لہذا مسئلہ یہ کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ نفس اقرارسانی لہذا معلوم ہو کہ کراہی کا مذہب نفس ہے۔

## نتیجہ

نتیجہ یہ کہ اگر اس سے پہلے لفظ کلمہ کو واحد استعمال کر رہے تھے اور یہاں تکلیف کا جہت استعمال کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ پورا کلام اقرارانہ نہ تھا درجول آخر ہے تو اسکو شدت تصدیق ہو جسے کبھی ہو گا یا حدت تعبیر کر جانا ہے اور کبھی نہ ہو کہ وہ کلمہ کرتے ہوئے اسکو کلمتین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ نتیجہ۔

وَلَا تَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ وَالْمُكَذِّبِينَ وَالْمُفْضِلِينَ وَالْأَعْدَاءِ وَالْمُتَكَبِّرِينَ

بالجنان و قدام الناس و عمل بالاربع ان اشار الى نفوذ ذلك بقوله -

**ترجمہ**

اور جس کے جوہر محمد بن اور حنبلین اور فقہائے اہل کافہ ہیں کہ ایمان دل سے نقد ہی کرنا اور زبان سے قرار کرنا در عمل باہر کا ہے کہ وہ صفت کے اثر و اثر کیا اس مذہب کی نفی کی جانب اپنے اس قول سے ہے۔

**تشریح**

یہاں سے صاحب صفت کے آئندہ حق کی تحدید بیان کر رہے ہیں کہ جو محمد بن اور حنبلین اور فقہاء کا مذہب ہے جو کہ ہے کہ کہ اس کے حق میں نقد ہی، در آخر اور اعمال کے مجموعہ کو مانا کہ صفت کے نزدیک تو بی اعتبار کے خلاف ہے اس لئے صفت آج سے حق میں اس کی تردید فرمائیں گے اور ثابت کریں گے کہ اوصاف ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

**تنبیہ** - محدثین سے مراد علماء حدیث ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ وہ بقول صاحب فتاویٰ مکرر عبارت ہی آپس کے وارث ہیں اور یہاں حنبلین سے مراد ائمہ عہد کے علاوہ ہیں یعنی معتزلہ اور خوارج ان کا بھی مذہب براگروہ ہے اس لئے جوہر سے تعبیر کر دیا ہے اور فقہاء سے مراد فقہ کے وارہ کلیہ ائمہ اور صاحب ہیں۔

**سوال**

صفت را در خوارج کو حنبلین کیوں کہا گیا،

**جواب**

خالف اگرچہ ضال اور گمراہ ہوا مگر کبھی کتاب سے ہے۔

نقد ہی بخون، یعنی دل سے نقد ہی، بخان، طبع اکبر، یعنی قلب، دل کو زبان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ چھاپا ہوا ہے، اور اس بارہ میں مسٹر کے معنی میں جیسے جن، جنیں اور جنہ۔ عمل بالارکان، ارکان کی جمع ہے یعنی اعضاء اس لئے کہ اعضاء بدن کے ارکان ہیں اور بعض اشخاص کے کہتے ہیں کہ ایمان فقط عمل ہے بجز عمل میں تقسیم ہے کہ وہ دل سے جو یا زبان سے یا اعضاء سے

فاما الاعتدال الى الطاعات فهي تنجز السید ففهمها والايمان لا يؤيد ولا ينقض  
فلهما مقامان.

**ترجمہ**

پس یہ معاملہ اعتدال یعنی طاعات پر مبنی رہتی ہیں بذات خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں۔

**تشریح**

صفت کے بہت اعتبار اور با صفت کے ساتھ فرمایا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ انھوں نے فرمایا کہ عمل و طاعات میں جو مایہ ناز و شہادت کی جتنی ہوتی رہتی ہے وہ ایمان میں کسی جتنی نہیں ہوتی مگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہونے تو ایمان بھی کسی جتنی کہ قبول ہے

کرتا اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔

اب شارح اس پر بسطے گفتگو کریں گے، کہتے ہیں کہ یہاں دو مقام ہیں ایک یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور دوسرا یہ کہ ایمان میں کسی بھی چیز ہونی اور اب دونوں کا شارح تفصیل سے بیان کریں گے۔

**تنبیہ ۱۔** فقہنا کا مشاہدہ بحث ایمان سے بامعنی کا حق مذکور ہے اور دونوں کا مال ایک ہے۔  
متفقہ متان۔ مقام کا نتیجہ ہے جبکہ محمد اور خود دونوں کے ساتھ بڑھا جائز ہے۔ مگر بقول موعظام خدا صحت ہے،  
ضمح کی صورت میں مستثنیٰ ہوں گے دلیل کو نہیں بلکہ اور خود کی صورت میں مٹی ہوں گے دلیل قائم ہو سکی جگہ۔

الاولی ان الاعمال غیروہ اخلیۃ فی الایمان لہما من ان حقیقۃ الایمان ہوا لصدقہ  
والثانی ان وہ فی الذناب والسنۃ عطفت الاعمال، علی الایمان کذلک، تعالیٰ ان الذین  
امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان القطع یقتضی النعۃ وعدم دخول المعطوف  
فی المعطوف علیہ۔

### ترجیح

یہاں تمام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس تقریر کو جوہر سے جو گزرتی کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وہ یہ کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اعمال کا

عطف ایمان سے جیسے قرآن باری ان الذین امنوا وعملوا الصالحات میں ہے اس بات کے یقین ہوئیے اور جو کہ عطف مغایرت کا قائل نہ کرنا ہے اور رتقہ نہ کرنا ہے معطوف علیہ میں معطوف کے داخل ہو کر یا

### تشریح

شارح پہلے مقام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت جب فقط تصدیق علی ہے تو پھر ایمان ایمان کا بوزرہ ہوں گے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں یہ پہلی

دلیل ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے، اگر اعمال حقیقت ایمانی میں داخل ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا کیونکہ عطف مغایرت کا قائل نہ کرنا ہے یعنی اس بات کا قائل نہ کرنا ہے کہ معطوف

علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے لہذا ہوا بامعنی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ شی و احد معطوف علیہ اور معطوف ہو جائز نہیں، باوجود کہ اس پر عطف ہو بھی جائز نہیں ہے۔

**تنبیہ ۲۔** اگر دینی نظری سے دیکھا جائے تو جوہر اسے کل کا غیر ہوا ہے لہذا جوہر کا اعمال کل پر ایمان پر عطف ہو کر ہونا چاہیے؟

**جواب :-** یہ دقیق فلسفی ہے اہل زبان ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں میں تغایر کا حکم نہیں لگا

**سوال :-** خاص کا عطف عام پر تو جائز ہے جیسے شغل المثلک والزوج بیک روح سے مراد

حضرت جبریل علیہ السلام ہوں اور جیسے من کان عدو اللہ ومن لک، ومن سلبہ وجہ بید



وَيُجَالِدُ فِي أَنْتَاهَا وَلَوْ أَنَّهُ فَرَّقَ يَلْجِئُ إِلَىٰ سَكْمِيٍّ شَرًّا لَّيَا بَابُ ٥

**جواب**۔ حقیقت میں ہے کہ مطعون مطعون علیہ میں داخل نہ ہو اور اگر کہیں داخل ہو ہے تو وہ مجازاً ہے اور مجازاً کی جانب سے دل غیر ضرورت کے جائز نہیں اور یہاں کوئی ضرورت مجاز کی داعی نہیں ہے۔

**سوال**۔ تو ایمان کا بیان پر غلط کیسا ہے؟

**جواب**۔ عزات ایمان کا یہاں پر غلط ہے کیونکہ اعمال ایمان کے عزات ہیں، تو اس سے اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ایمان انیزوں کے گواہان ہے مگر ایسا ہے جیسے وقت غیر پھل کے۔

وَمَنْ أَيْضًا أَجْعَلَ الْإِيمَانَ تَمَظًا أَجْعَلَ الْأَعْمَالَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْصِ أَمْرًا  
الْعَالَمَاتِ مِنْ ذِكْرِ أَوْ أَمْرًا وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الشَّرْطَ لَا يَكُونُ خَلْفَ  
الشَّرْطِ لِاحْتِثَاجِ اشْتِرَاطِ الشَّرْطِ لِنَفْسِهِ۔

## ترجمہ

اور نیز وارد ہو ہے ایمان کو شرط دینا اعمال کی حمت کیسے جسے زبان ازین و مقرر یعملی ہو

میں ہے اس بات کے غلطی ہو چکے اور نور کو شرط میں داخل نہیں ہونا اشتراط کی کے

پر متفق ہو چکی رہت اپنے ہی نفس کے لئے

## تشریح

یہ وہی آیت ہے استدلال ہے جس کا ماحول یہ ہے کہ آیت مذکورہ و مَنِ يَعْصِ أَمْرًا  
الْعَالَمَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ کے اندر ایمان شرط عمل ہے اور یہ اصول مقصود ہے کہ مشروط

شرط میں داخل نہیں ہو کر نہ وہی مشروط اعمال ہیں اور شرط ایمان ہے تو گویا ایمان کی حقیقت میں اعمال  
کو داخل نہیں گئے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں راسخ ہونا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اہل اصول یہ مقدمہ ہے کہ توحید کی  
کے لئے شرط ہوگی تو وہ جز کے لئے بھی مشروط ہوگی، تو وہ ایمان اعمال کہنے شرط ہوا تو ایمان ایمان  
کے لئے بھی مشروط ہوا اور اس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے۔

**سوال**۔ وہو مؤمن مع شرط کہ ہے بکدرہ عالم ہے وہیں یہاں سے نہ کہ شرط۔

**جواب**۔ ایمان عالم کی قید ہونا ہے اور اس کیلئے شرط کا یہ رکھنا ہے لہذا اگر شرط کے متغیر اور متغیر

وَمَنْ أَيْضًا أَشْكَاتُ الْإِيمَانَ لَمْ يَتَرَكَ بَعْضُ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَرَأَى  
طَائِفَةً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا مَا ظَاهَرَهُمْ لَفِظُهُمْ لَا يَحْتَقِقُ لَمُتَّحِينَ يَدِينُونَ لَمْ يَكُنْ

## ترجمہ

اور نیز رتبہ ایمان کو ثبات ان لوگوں کیلئے محفوظ ہے بعض اعمال کو جو رتبہ

جیسے شرک، فریب، کفر، طاعتان، و غیر المؤمنین، اذقتلوا میں ہے اس تقریب کے مطابق جو گزر چکی ہے کہ شیعی کا عقیدہ بغیر اس کے رکن کے نہیں ہوتا۔

## تشریح

یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بغیر رکن کے شیعی کا تحقق نہیں ہوتا تاہم اگر آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں ورنہ ترکہ اعمال پر ان کو مومن کہنا درست نہ ہوتا۔

تیسری دلیل: بعض محققین نے فرمایا ہے کہ بجائے اس آیت کے: **مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا يَدْرِي أَنَّ يَوْمَ عِثَابِ اللَّهِ**، بلکہ **مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا يَدْرِي أَنَّ يَوْمَ عِثَابِ اللَّهِ**، اس سے پہلے ایمان کا وجود ہے۔ فقہ ہر۔

وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذِهِ الوجودِ انْمَا تقوم بحجۃ علی من يجعل الطاعات ركنًا من حقیقتہ الایمان بحیث ان تاركها لا یكون مومنًا کے ساتھ اور ایالہ معتزلتہ لا علی من ذکبت الی انصار رکن من الایمان التامل بحیث لا یخرج تاركها عن حقیقتہ الایمان کہ مومنا مذہب الشافعی قد سبقت تمکات المعتزلتہ باجوبیتها علیما سبق۔

## ترجیہ

اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر بحث بن کر قائم ہو سکتی ہے جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طرف رجوع رکھنا ان کا نامک مومن نہیں ہو سکتا یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کا رکن ہے اس طرف رجوع رکھنا ان کا ایک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے معتزلہ اسے مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

## تشریح

یہاں سے خارج فرماتے ہیں کہ مذکورہ ساری دلائل معتزلہ اور نوارج کے خلاف توجہ ہو سکتے ہیں جو ایک اعلان کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں لیکن یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف بحث نہیں ہیں جو اعمال کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی اور جمہور محدثین میں رہے معتزلہ کے معتزلہ اور ان کے جوابات وہ ماقبل میں تفصیل سے گذر چکے ہیں۔

ترتیب (۱)۔ جمہور محدثین اور دیگر ائمہ حق کے اختلاف کے متعلق ہم تمہیدی گفتگو میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں

ترتیب (۲)۔ بعض حضرات نے ایمان کی حقیقت مذکورہ اجزاء ثلاثہ ثابت کرنے کیلئے ایک حدیث اسناد کبابہ قرآن ماجہ میں مذکور ہے **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ إِيْمَانَ أُمَّةٍ عَشْرٌ وَأَوَّلُهَا**

باللسان وعمل بالارکان۔

فہمۃ ۱۔ اس کی صحت میں کام ہے عاقلان اس کو لے اسکو موضوع قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھئے ہفتی شمار

المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انها التقيد بالقلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التقيد بقضاء الخصال والطاعات وانكب المعاصي فقصده يقب باني على حاله لا تغدير فيه اصلا۔

### ترجمہ

دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقدیر کو جسے جو گزرتی کہ وہ حقیقت ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور یہی چیز ہے جس میں زیادتی اور نقصان غیر متصور ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت وہ صحت ہو گئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہ ہے پہلے مقام کی وضاحت سے فراغت کے بعد اب شارح دوسرا مقام پھر رہے ہیں ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم و اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کم بیشی کا سوال نہیں پیدا ہوتا تو اعمال کر سنے سے اس میں اضافہ نہ ہو گا اور یہی حال کے ارتکاب سے اس میں کمی نہیں آئے گی بلکہ تصدیق پھر حال پر قرار رہے گی۔

تفسیر ۲۔ جن حضرات نے یہ کہا کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا انکی مراد یہ ہے کہ طاعات وہ ایمان اور تقویٰ ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی یعنی ایمان کا وہ درجہ جو انسان کو کفر سے بچا کر جنت کا سفر بنا دے وہ تصدیق کا ایک آخری درجہ ہے جس میں اگر ذرا ضعف آجائے تو کفر جالستے یعنی یہ تصدیق کا اس قدر مضبوط نفس ہو گا جسکو بظاہر روایات محمد بن عبد اللہ کی نگاہ بھی نہ دیکھ سکے گی یہ درجہ ایمان کی کمی کو واقف نہ قبول نہیں کرتا لیکن زیادتی سے قبول کرے میں بظاہر کوئی قیامت نہیں ہوتی لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قبول زیادت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس زیادتی کو شاعر نہ کرینگے نجات نہ ہو سکے گی گویا درجات صفت وہ دھندلے سائنس ہے جسکو خداوند قدوس جانتا ہے۔ یہ ساری گفتگو اعتبار رکھت ہے رکھنے کا مسئلہ تو یہ سب کے نزدیک مسئلہ ہے کہ عام لوگوں کو ایمان صحیحہ بجز تخیل و تخیل کیل اور افسوس کہ ہم جیسا نہیں ہے اس کا انکار نہ مجبور کر سکتے ہیں اور نہ امام ابو حنیفہ نے کیا ہے۔ شارح نے اہل کو غافل کر دیکھے ہے جو ہم کی اور تصدیق بے نفعیاد کو خارج کر کے نئے اذعان کی تبدیلی۔

وَأَلْفَاتِ الدَّالِّ عَلَى زِيَادَةِ الْإِيمَانِ صَحُوحًا عَلَى مَا هُوَ فِي الْوَجْهِ الْمَعْنَى أَنَّهُمْ كَانُوا أَصْلًا فِي الْجَمْعَةِ ثُمَّ بَالِي فَرَضُ بَعْدِ فَرَضٍ وَكَانُوا يَتَوَدَّعُونَ لِكُلِّ فَرَضٍ خَاصَرٌ وَحَاصِلُهُ أَنَّ كَانِ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيمَانُ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِي غَيْرِ عَصْرِ السَّبْعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

## ترجمہ

اور وہ آیات جو وقت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ قول ہیں اس پر ہوا ام ہو بیفہ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہ ایمان جمالی لائے تھے پھر اچھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان لائے تھے ہر جہاں اس فرض پر اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا واجب بالا ایمان کی اگر اس پر ایمان کا نام واجب ہے زیادتی کو جو سے اور یہ غیر مشورہ ہے جہاں علیہ السلام کے زمانہ کے نہیں۔

## تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ جب ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو ان آیات کا کیا جواب ہو گا جو ایمان کے زیادہ ہونے پر وقت کرتی ہیں؟ تو اس کو جواب امام ابو حنیفہ نے یہ دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق حضرت محمدؐ کے زمانہ میں ہوا ایمان اور اچھا لائے تھے جیسی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیمرائے سب پر مطلقا ایمان ہے اور یہ معلوم ہے کہ قرآن کا نزول تیس سال کے فاصلے میں ہوا ہے تو احکام کا نزول بھی کچھ بعد ہو گیا ہے جو اسے یہ حکام لازم ہوئے ہائے صحابہ ان پر ایمان لائے ہائے تھے تو ان حضرات کا ایمان تو اس کے بڑھے ہوئے سے بڑھتا تھا اب وہ مسئلہ بھی ختم ہو چکا ہے جو اب دین مکمل ہو چکا ہے۔ لہذا تو اس کے بڑھے ہوئے سے ایمان کے بڑھے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اب آیات صحت ہو گئی کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا اور جو آیات کمی بیشی پر وال ہیں ان کو عرب ہو گیا کہ یہ اضافہ تو اس کے بڑھے اعتبار سے ہے اور حضرت کے زمانہ کے مانع نہیں ہے۔

تبیین الایمان علامہ عینی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرماتے ہیں کہ جن کے یہاں ایمان لائے مراد انھیں تصدیق ہے تو ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرے گا ہاں عافیت کی بیشی کو قبول کرتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ طاعت و اطاعت تصدیق کیے مکمل ہیں اور یہ وہ دلیل جو اس بات پر وال ہو کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا وہاں ایمان سے اصل ایمان (تصدیق) مراد ہے اور جو دلیل کی بیشی پر وال ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے لہذا حاصل یہ ہوا کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

تبیین الایمان صاحب فرما ہے پہلے ہفت روزہ ایمان ایک سو تیس کے چھلے سے پہلے اور ایک سو تیس کے غروب سے پہلے اور روزِ اشبِ مہراج میں ہجرت سے پہلے باہر جب کی مشغورہ تار میں ہفت کی شب میں فرض ہوتی اور کوہ ہجرت کے پوسٹر سال میں فرض ہوتی اور روز ہجرت کے پوسٹر سال بعد شعبان کی دس تاریخ میں قبول شدہ سے بعد فرض ہوا اور پوسٹر کے وافر میں فرض ہوا لکن ای انسان۔

پھر مال اس تقبیل سے معلوم ہو کہ تو اس کے بڑھے کا سوال ہے ایمان میں کمی بیشی ہوتی تھی اور یہ صرف

آغختہ کے زمانہ تک پہنچے تھے جس سے مگر شارح کو اس شخص پر اعتراض ہے اس لئے فرماتے ہیں، دیکھئے !

وفیه نظر لان الاطلاق علی تفصیل الفروع ضرر ممکن وغیرہ علی المعنی دلیل الاستدلال والایمان  
واجب احدا کلا فیما شاعرا جمالا وتفصیلا فیما علم تفصیلا ولا خفاء فی ان التفصیل ازید بذل  
الکمل وما ذلک من ان الاجمال لا یخط عن درجت فانما هو فی الانصاف باصل الايمان

### ترجیح

اور اس میں غرض ہے اس لئے کہ مطلع ہونا نفس کی تفصیل پر ہی اشد علیہ وکم کے  
زمانہ کے غریب میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان حکوم میں جنکو اجمالا جائیگا ہو اور ایمان  
تفصیلی واجب ہے ان حکوم میں جنکو تفصیلا جائیگا ہو اور اس میں کوئی پوشیدہ نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی آئینہ لاکھل  
ہے اور مجرد کرکایاں تھا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو ایمان کے ساتھ  
نہیں ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اہم ہوا جو مفہوم ہے جو یہ فرمایا ہے کہ کونوں کے اضافہ کو جو سے ایمان میں اضافہ  
صرف آغختہ میں اہم ہے وکم کے زمانہ میں ہی ہو سکتا تھا نہیں۔ لہذا اس پر اعتراض ہے کہ چونکہ  
یہ صورت ایسی بھی ممکن ہے کہ ایک شخص اولاً ایمان والا اور بعد ازاں بالرسول کی تصدیق اور بعد ازاں کچھ دہرہ آہستہ آہستہ احکام  
اسم پر مطلع ہو گیا تو دیکھتے ہوئے اس کے اضافہ کو جو سے ایمان میں اضافہ ہو جائیگا اور اب یہ ایسی بھی ممکن ہے کہ ایک  
کاظمی جالی ہے وہ ایمان اجمالی واجب ہے اور اب احکام کا علم تفصیلی حاصل ہو جائے وہ ایمان تفصیلی واجب ہے  
اور یہی سلسلہ ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے۔ غرض کہ کلام جس سے شخص سے تھا نہیں،  
سوال ہے اب تو قبل میں فرمائیے ہیں کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یہاں اس کے خلاف  
کیوں فرمادے ہیں !

جواب ہے۔ دیکھئے جواب ایک تو ہے ایمان سے انصاف اس میں دونوں مساوی ہیں اور ایک ہے فرق  
مرتب و نامرتب کہ تفصیلی مقدم و درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے اس کی مثال بعد ایسی ہے کہ ایک شخص ہے نہایت  
اعز و مکرم اور دوسرے ہے اندر دست پہلوان میں کوئی مقابلہ نہ کر سکے تو یہ دونوں حیوان الخوف ہونے میں  
مساوی ہیں کوئی فرق نہیں ہے البتہ درجات کا تفاوت بہت زیادہ ہے اور جیسے دارالعلوم سے دو طالب علم فارغ  
ہوئے ان میں سے ایک ضعیف اور دوسرے کہ نام نہان کے بھی تو ہیں اور دوسرا شیخ اکابرین کے کاہن  
ہے تو فاضل و چوہدری کے وصف کے ساتھ مستحق ہونے میں، دونوں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں مگر مراتب کے  
تفرق سے یہی حال ہوتا ہے ایمان اجمالی اور تفصیلی کا ہے۔

### تنبیہ

شارح کو اہم ہونا نہایت ہی غرض ہے فقیر کو شارح کی بات پر اعتراض ہے اس لئے کہ

نفس مؤمن پر کا افسانہ صحت جنہو فی اللہ علیہ السلام کے زمانہ سے راسخ مخصوص ہے اور جب دین مکمل ہو گا تو دوسروں کے اضافہ نفس لامر کی کاموں پر مست ہو گیا اور آپ کے زمانہ کے بعد اگرچہ تقاضا میل پر ایمان ممکن ہے مگر نفس مؤمن اپنے نفس لامر کی وجہ سے ایمان ابدی کے تحت درخشاں ہے اور آنحضرت علیہ السلام کے زمانے میں جو کچھ اسی اس کا زور بھی نہیں ہو گا اس کو ایمان قبول سے سخت میں داخل کر دیا ہے لہذا شائستگی کا انوار حق ہے ہمارے اور ایمان جو حقیقت کہ فرمان درست ہے وہاں بات زمین نشین ہوئی تو شریعت کا پہلے از رو اور پھر حق کے اکل فرما لینے عمل سے جو کچھ ایمان و احوال سے تفصیل کی ہو تب انتقال کو نفس تصدیقی کا اضافہ اور زیادتی نہیں کہہ سکتے البتہ کہ کہہ سکتے ہیں اور بحث نکست مرتبہ کمال جی کیفیت میں غفلت نہیں ہے اباہا اور دیگر زیادہ مرد و نملات ہے جس کا تعلق ذات سے ہوتا ہے اور اگر اس کا تعلق اولیائے حق سے ہوتا ہے اور مادی غفلت و دروغ میں نہیں نظر آتا ہے میں جو یہاں ہے کہ ذات ایمان جنسی نفس تصدیقی کی جتنی کو نہیں نہیں کر سکتی۔ ختم ہو۔

وقیل ان الثبات والذوم علی الایمان زیادۃ علیہ فی کل ساعۃ وحادۃ اصلۃ انہ یزید بزیادۃ الایمان لہا اصلۃ عرض لا یقع الا بتجدد الايمان وفيہ نظر لان حصول الثبات بعد التجدد الثانی لا یكون من الزیادۃ فریضۃ کما فی سواد الجسم مثلاً۔

### ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر بہت تہم ہوتا اور بہت درست ایمان پر زیادتی بہت تہم میں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زمانہ کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے سوچو۔ ہے کہ ایمان عرض ہے جو بغیر تجدد امثال کے باقی نہیں رہے گا۔ اور اس میں لغو ہے اسلئے کہ شی کے بعد وہم جو نیچے بعد اس کے مثل لکھنا کچھ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاہی میں۔

### تشریح

حضرت امام کو حقیقت شافی ہو نیچے یاد جو ایمان میں کی جتنی کے قائم نہیں ہیں انھوں نے ان آیات کا جواب جو ایمان کی زیادتی پر وال ہیں۔ و یا کہ ایمان پر بہت درست اور اس پر استمرار کو ایمان میں اضافہ ہو گا شریعت فرماتے ہیں کہ ان جو نیچے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیقی ہے اور تصدیقی علم ہے اور عرض کی بغیر تجدد امثال کے ہوئی نہیں کہ کچھ شہادہ کا ہی خیال ہے کہ اگر عرض کی بغیر عمل سے لہذا تجدد امثال کے طریقہ ایمان کی بغیر کو زیادتی سے تعبیر کیا جائے۔ شریعت اس جواب پر عرض کرتے ہیں کہ اگر ایمان کی بغیر تجدد امثال کے طریقہ پر ایمان تو ایک شی کے فنا ہو نیچے بعد جو اس کا مثل یا زیادہ زیادہ کہاں ہو تا ہے بلکہ اول کے مثل ہوتا ہے جیسے جو نور ہے اور اس کی سیاہی عرض ہے اور اس سیاہی کی بغیر تجدد امثال کے طریقہ پر ہے مگر نفس سیاہی میں انصاف کچھ نہیں ہوتا بلکہ وہی سیاہی ہوتی کی توں رہتی ہے تو یہی حال ایمان کا ہو گا کہ یوں کا وں رہے گا اضافہ کہاں سے اسلئے جواب درست نہیں۔

ہے مگر شارح کا اعتراض غلط ہے چونکہ یہاں گفتگو بحث فلسفی میں نہیں بلکہ شرعی میں ہے اور ایمان کی بقا اور  
تجدید مثال کے طریقہ پر مانی جائے تو جو تصدیق وجود و قدس کے اعتبار سے ختم ہو گئی وہ شرعی حکم کے اعتبار سے  
باقی ہے دینا احسان و سبکدوش کا جو احوال یہاں ہوتا ہے، تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہے اور دوسری اس  
کی جگہ آگئی تو اس کو افسانہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے اس لئے شارح کا اعتراض بطل آگیا ہے۔  
مستثنیٰ ہے۔ بلکہ اگر دیگر شارح کی خدمت میں بول بھی عرض کیا جاسکتا ہے کہ جو یہ کہ مراد وہ نہیں ہے جو اپنے بھی  
نکاح کی طلب میں ہے کہ ایمان پر ثبات ایک امر معنی ہے جس کا غفل اعتقاد کرتی ہے غرض میں ہے کہ  
آپ کا رد فرمودہ اعتراض اس پر وارد ہو۔

تنبیہ ۱۱۔ جس کے کام کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق غرض ہے اس پر دولت کی وجہ سے بطریق تجدید مثال تصدیق  
کے اعتبار سے وہ حق کا تحقق ہے کہ اگر اسے تجدید مثال کا حصول ہوتا ہوگا اور ہر وقت میں تصدیق کی تجدید  
میں الفاظ ہونا ہے کہ یہ اتنا بہتر جواب ہے جلد سے بہت سے اشکات حل ہو جائیں گے مثلاً کسی کا ایمان  
دنیا کے ایمان کے برابر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ دنیا کی تصدیق میں یہ اس قدر ہے کہ ایک لحظہ کی غفلت  
نہیں ہوتی کیونکہ وہ معصوم میں اور دوسرے لوگ چونکہ معصوم نہیں اس لئے کبھی غلیب لا حول غفلت ظاری  
ہو جاتی ہے اس لئے دنیا کا ایمان اکثر دوزخ میں بھی ہے اکل دافعی بھی ہے چھ حسب الاحوال کسی فقرہ دوسروں کے ایمان  
میں بھی جاری ہوگی

تنبیہ ۱۲۔ امام احمد رضا رحمہ اللہ کا لقب ہے "ان دن سے ایک حق المسک میں" اور ایک شافعی المسک، جو  
حنفی ہیں وہ امام ابو الظرف یوسف القاضی، ابو جانی ہیں اور جو شافعی ہیں وہ ابو العباسی عبد الملک بن عبد اللہ بن  
یوسف ضیاء الدین ہیں جو نسیا پور میں شافعیہ کے رئیس تھے۔ وادت ماہ محرم ۱۳۸۶ھ میں ہے اور وفات  
۱۳۸۶ھ میں ہے یہ سب چار سال رہے اور وہاں مدرسین و افتاء کا کام انجام دیا اس وجہ سے امام احمد رضا کے لقب  
سے لقب ہوئے اور یہاں بھی عجیب ہیں۔

وقیل المراد زیادة شریعتہ و اشتراق نورہ و ضیائتہم فی القلب فانما یزیدہ بالاعمال  
و ینقصہ بالمعاصی۔

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ مراد ابو بن کے شرع کا نہ یہ کہ ہونا ہے اور اس کے لڑا اور جنگ کا روشن ہونا ہے  
وہاں میں اس لئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔

تشریح

جو آیات ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں جن حضرات نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ اعمال  
و انی لامعات سے ایمان کے خرات میں اضافہ ہو تبھی قلب میں رقت اور مغائی اور اللہ کا

قرب حاصل ہوتا ہے اور ذریعہ ایمانی میں، مفاد ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ طاعت سے قرب ایمانی میں اضافہ ہو گا اور معاصی سے قرب ایمانی کم ہو گا اور عیسا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز کسی سے کہہ کر کسی کو تم کو گول پر نصیحت ہے مگر اور ذریعوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے دل میں ایک چیز ہے اس کی وجہ سے نصیحت ہے اور اس سے مراد وہی ایمانی نور کی چمک کی زیادہ اور اس سے کثرت کی زیادہ ہے

ایقول لاہم آخرین غفلت کا دانا ہے۔  
تنبیہ کیا۔ حضرت شامی نے نور کے بعد ضیاء کو استواء سے لیکر ضیاء نور سے ادا کہ ہے فرمایا باری ہے جو الہی  
جہل اشمس ضیاء والفرقہ قرار ہو۔

وَمَرْؤَدٌ هَٰذَا الْإِيمَانُ الْعَمَلُ جَزَاءُ مَنْ لَا يَمُوتُ أَنْ يَفْعَلَ الزِّيَادَةُ وَالْقَصْرُ ظَاهِرٌ  
وَلِهَذَا أَقْبَلُ أَنْ هَٰذَا لَا يَسْأَلُ فَرَجَ مُسْئِلَةٍ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جَزَاءُ مَنْ لَا يَمُوتُ

**ترجیح** اور جو کہے ہیں اس بات کی جانے کہ ایمان کا جزو ہیں تو ایمان کا زیادہ اور کم کی طرف قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ بیشک طاعات کے جزو ایمان ہو چکیں فرما ہے۔  
**تشریح** یہاں سے شروع یہ فرماتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کئی بیشی کا مستند نہیں پر مستزاد ہے کہ اعمال ایمان کا جزو ہیں یہ نہیں جو اعمال کو ایمان کا جزو مانتا ہے وہ کئی بیشی کا قائل ہے اور جو نہیں مانتا وہ کئی بیشی کا قائل نہیں ہے جس کا خلاصہ یہ نکال ہے کہ یہ سرائے الفکی ہے کیوں کہ کئی بیشی اعمال میں ہو سکتی ہے تین میں کئی بیشی نہیں ہو سکتی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لَا يَسْأَلُ أَنْ يَحْقُقَ التَّصَدُّقُ لَوْ لَا تَعْمَلُ الزِّيَادَةُ وَالْقَصْرُ بَلْ تَعَاوَتْ  
قُوَّةُ وَضْعِهِمَا فَتَقَطَعُ بِلَا تَصَدَّقُ لَوْ لَا تَصَدَّقُ بِقِيَمَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا قِيلَ لِمَا هُمْ تَحْلِيهِ  
الْمُسْلِمُ وَلَكِنْ لِيُطَمِّنَ الْقَسْبُ

**ترجیح** اور فرمایا بعض محققین نے کہ جو اس بات تسلیم نہیں کرتے کہ بیشی کی معنی ہے زیادہ اور کم کی طرف نہیں کرتی بلکہ یہ متساوات ہوتی ہے تو اسے ہر صنف کے اعتبار سے تہمت کے لینی ہو چکی وجہ سے کہ افزہ امت کی تصدیق جی علیہ السلام کی تصدیق کے مثل نہیں ہے ہر صنف کے اعتبار سے ہر صنف کے اعتبار سے فرمایا کہ اگر یہ نہ تھا تو ہر صنف کے اعتبار سے۔

**تشریح** واضح مفاد یہ ہے کہ یہ مواضع میں فرمایا ہے المعنی انہما ان تصدقوا بزيادة او نقصان





علمائے فساد و فحشا اهل الذکاب سے ملوا یعنی ہوں نبوت ہند۔ مذکورہ اللہ کا کلام  
 بعد ہوں ایمان ہم سے قطع ہو کر ہم تک۔ تصدیق و ایمان من الذکاب من کان یعترف الحق  
 فیما کانہ کافراً یکرعوا ذواہ و یتکبوا قال اللہ تعالیٰ و یجحدوا بہا و استبقوا فیہا  
 فلا یخدعوا من بعد الذل الفرق بین معرفۃ الاحکام و تصدیق الہدایہ بین المصدقین بہا  
 و اعتقادہا لہم کوئی الشذوذ ابنا و ذوالا قول۔

## ترجمہ

یہاں تک حدیث اللہ کے لئے رہے کہ بعض اہل ایمان نے کہا کہ ایمان معرفت  
 ہے اور تصدیق ہے اس کے فائدہ تصدیق کی کتاب سے کہ اس کتاب میں اس طریقہ علم  
 نبوت کو اس طریقہ سے بیان کیا ہے کہ ایمان کو تصدیق کے ہم پیش رہے کہ کفر کے معنی موت کے باوجود  
 اور اس کے کفر میں سے کہ ایمان کو تصدیق میں کو ہوا ہے کہ خود اور خدا و اسباب نبوت سے انکار کرتے تھے  
 فرمایا کہ بعد و ایمان و تصدیق کا قطع۔ تو عزیزی ہے فرق بیان کہ احکام کی معرفت و تصدیق  
 کے درمیان امتداد حکام کی تصدیق اور اعتقاد کے درمیان تاکہ دوسرے کا ایمان ہوا صحیح ہے نہ کہ اولیٰ کار

## تشریح

اسی جہاں سے شریعت ملے میں ایمان کی بحث میں ایک بحث اور باقی رہ گئی کہ ایمان کی معرفت یا تصدیق  
 اس گفتگو کا ماحول یہ ہے کہ ایمان کے معنی میں ایمان کے بارے میں خیال ہیں۔ ایمان بھی تصدیق  
 کلی ہے جیسا کہ یہ جو صیغہ کا قریب ہے تصدیق و قرار میں کا بیان بھی مذرا ہے۔ تصدیق و اذوا علیہ صلا  
 محمد بن و معرفت اور فوار کا مسلک ہے ہم فقط الزام جیسے کہ ایمان کا مذہب ہے۔ ایمان فقط معرفت ہوگا  
 ہے یہ قدر یہ کہ مذہب ہے۔ جہاں دونوں میں تفصیل گفتگو ہو چکی ہے قدر یہ کہ کتاب باقی رہ گیا ہے۔ ایمان  
 عقیدہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے اس کوئی کے مطابق ہر ماہرے طار کا اہل ہے کہ کوئی کہ ایمان بھی قرنی  
 معرفت حاصل تھی حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کہ کوئی نفس معرفت بعد تصدیق کے نہ کافی ہے۔ در کمال سادہ  
 بھی ایسے تھے کہ انکو معرفت کیا بلکہ ایمان حاصل تھا مگر تصدیق میں نہیں تھی۔ مسئلہ ان کو کافر کہا گیا ہے تو ذرا غ  
 رہا ہے میں کہہ۔ بات یوں ہے کہ معرفت و تصدیق سے مؤمن نہیں ہوگا اور تصدیق و اعتقاد سے مؤمن نہ رہے  
 ایمان کے معنی کے درمیان فرق کر دینا ضروری ہے لہذا اب شریعت قرنی بیان کرنے میں مستحسن ہوں گے۔ ایمان  
 ایمانی عقیدہ کے نظر سے تو کوئی اشکال نہیں ہوگا در مسئلہ ایمان و ایمانی ہونا ایمان کو معرفت کے  
 باوجود اور نہ کہ کو معرفت کے باوجود اور ایمان ایمان و ایمان کے باوجود اور ایمان و ایمان کو معرفت و ایمان  
 ایمان کو ایمان کا کفر کیا گیا ہے۔ اور حکم اللہ اس صیغہ میں ہے کہ یہ ایمان و ایمان کو کوئی اشکال نہیں ہوگا  
 متنبہ کہ یہ فرمان باری ہے ایمان ایمان لکھا ہے تصدیق کے کما بعد ہوں ایمان ہم جہاں نے  
 مذہب دی۔ در کمال ایمانی علیہ السلام کو اپنے ایمان کی طرح ہوجاتے ہیں یعنی ایمان کتاب (مذہب) ہے کہ





یہ سب کچھ حاصل ہو گیا وہ اذعان ہے اور اس نسبت کو قبول کہ مینہ ہے اور میں نقد میں اور حکم اور اثبات اور نافیہ کے مقابل میں۔  
**تشریح** مقابل میں بعض محققین نے نقد میں اور معرفت کے درمیان غلط فہمی کی نسبت ثابت کی ہے۔  
 یہ کہل ہے کہ نقد میں امر ضیائی اور کسی ہے شائد کہ اس پر اعتراض ہے۔ علم اخص کا حاصل یہ ہے کہ داخل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ نقد میں ایمانی اور نقد میں مطلق دونوں نقد میں اور یہ بھی سلسلہ ہے کہ نقد میں مطلق علم صاحب سلم ہے کہ ہے وہ نہ انفعالات مفقائے جن کے درالک اور جب نقد میں مطلق علم غصہ کی تو یہ بھی مسئلہ ہے کہ کیا کلمات نقد میں سے ہے اور نقد میں کیفیت اس حقیقت کو کہ صاحب جس کا قیام کسی ذات کے نہ ہو جو میں نفس درون ہو مثلاً اس میں حیات، قدرت و ارادہ وغیرہ جو کہ ان کیفیت عرض کی ایک ایک قسم ہے اور نفس عرض کی اور دوسری خوب ہے اسی وجہ سے آپ عقولات عشر میں کیفیت و الگ باؤں کے داخل کو الگ اور دوسرے قاعدہ پر مقرر ہے کہ عرض کی انواع میں میں جان میں سے ان میں سے بعض بعض پر مقرر ہیں اس میں کچھ نہیں یہ ہے کہ تو معلوم ہو کہ اور نقد میں تو کینہ سے فعل نہیں ہو سکتا ہذا نقد میں کی کچھ نہیں کیا اور معرفت کو اس سے عام کیا غلط ہو گیا۔ لہذا ناذا انصاف مناناف سے یہ دلیل پیش کر کے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے متنازعہ بحث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات وغیرہ کے تصور کیا پھر میں شک ہے کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر ہم نے اس کے اوپر دلائل قائم کر کے کہ ان کی یہ نسبت اثبات ہے اور عالم حادث ہی ہے و دلائل قائم ہونے کے چند وجوہ میں حاصل ہوتی ہے اس کو نہ ان کا کہتے ہیں اور اسی کو قبول نفس ناطق نسبت کہتے ہیں۔ اور اسی کو حکم اور اسی کو نقد میں اور اسی کو اثبات اور اسی کو انکار کہتے ہیں۔ یہ حال نام مختلف ہیں مگر سادہ کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا لہذا اعتبار اس کے ہوگا کہ اس کو علم کہتے ہیں جو کینہ ہے اور اسی کیفیت کو اذعان اور قبول کہتے ہیں۔ اور ہر قسم منافقہ اور ظلم اس بات پر متفق ہیں کہ کو علم پر ان دلیل سے حاصل ہو کہ سہ رواہ اس کو اذعان کہہ یا کچھ اور یہ اضطراری ہو کہ اعتبار میں نہیں ہوتا بلکہ دوسرے بعض محققین کو نقد میں کہ غصہ کی کچھ غلط ہوگا۔

نعم، شخص تلك الكيفية يكون ذا لا اختيار له في ما نشق الأسباب وجعل النظر في فهم المولية  
وغنى الله في هذا الاعتبار فيكم التكليف بالاسديان، وكأن هذا هو المراد بكونه  
حسب الحتمية.

[illegible]

## تشریح

یہاں سے شارح اپنے کئے ہوئے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ اگرچہ تصدیق و انکار کی ہے مگر اس کی تخصیص کے اسباب اختیاری ہیں لہذا مبداء کا اعتبار کرتے ہوئے اسکو اختیاری شمار کرتے ہوئے اس کا مطلق بنانا یا غیر خودی بنانا اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ملے گی اور اگر کسی اور اختیار کی کتابت ان کی مراد بھی ہوگی یعنی انھوں نے یہ وہی کے اعتبار سے اسکو بھی اور اختیاری قرار دیا ہے۔

۱۔ مبادیۃ الاسباب: آخر حق مار فیض کے متعلق ہے اور اس کا یہ کہ وہ خودی اور کبریٰ کی نسبت ہے اور چونکہ حق سے دونوں کا تعلق نہیں تصدیق کی جانب متوجہ کرنا ہے دفعہ الہو الفیض و دیگر جہتوں سے مستثنیٰ ہو جائے گا کہ جو حق مفسود کی جانب توجہ دہن ہو جائے۔ و نحو ذلک سے استکمال یا کمال کی طرف انسان کی رغبت کی جانب اشارہ ہے۔

تنبیہ: شارح اس بات سے بھی پرہیز کرتے ہیں کہ تصدیق یا ان اور منطقی ایک میں اس پر اعتراض ہو اور نیز کہ میں کہہ چکے ہیں کہ یہ دونوں متحد نہیں بلکہ تصدیق منطقی علم کی قسم ہے اور تصدیق یا ان سے فعل ہے نہ کہ کین لہذا الب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا مگر یہ روح کو صفت اور اپنی تمام کتابوں میں ان کے احکام کے پچھلے ہونے میں حال کا کتب متفق سے بابت ثبوت ثابت ہوئی ہے وہ اس کے خلاف ہے نہ ہر۔

و لا یحرف فی حصول التصدیق المعرفة لانہا قد تكون بدویة و لا یتعم یلزم ان تكون المعرفة البقیدۃ المستتبۃ بالاختیار و تصدیق اولیٰ باسوی ذلک لاندیج یحصل المعنی الذی یصدق عنہ بالفارسیۃ بکرم و بدی و لیس الذی کان و التصدیق سوی ذلک و حصول الذی کان المعدادین المنکرین ممنوع و علی نقض ہر المعصون فکفیرہم بانکارہم باللسان و احوارہم علی الخاد و الاستکبار و ما ہون علامات التذیب و الانکار۔

## ترجمہ

اور تصدیق کے حصول میں معرفت کالی نہیں اس لئے کہ معرفت کبھی خبر سے کہ حاصل ہو جاتی ہے، یا نہ، بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینی حکم اختیار سے حاصل کیا جائے تصدیق ہو یا منکر اور اس میں کوئی راجح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس وقت میں وہ بھی حاصل ہو جائے گی جسکو کالی میں گردین سے تعبیر کیا جائے اور ایمان و تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا اصل ہو یا ان کفار کو بد معاندین و منکرین میں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر بھی حکم ان کے زانی انکار اور ان کے کفار و استکبار پر اصرار کی وجہ سے جو ان اور ان چیزوں پر اصرار کی وجہ سے ہوگی جو تکذیب اور انکار کی علامتیں ہیں۔

## تشریح

جب شارح یہاں پہنچے اس وقت سے فاسطہ ہو گئے تو اب فرماتے ہیں کہ تصدیق کے لئے بھی معرفت کالی نہیں اس لئے کہ معرفت بسا اوقات اضطرار سے حاصل ہو جاتی ہے مثلاً غیر سے کوئی

موجود رکھ کر کیا معرفت حاصل ہوگئی تھو کہ اب اختیار نہیں پایا گیا تھے اس معرفت کی بنا پر اس کو تو میں نہیں کجا جینگا۔

**سوال :-** اچھا بتائیے اگر کسی کو معرفت انبیاء سے حاصل ہو تو وہ جو نہیں ہے یا نہیں؟  
 شارح نے جواب دیا کہ جب معرفت یقینی کسب واقع ہو تو اس کے ساتھ ساتھ انبیاء کو یہ قسم دینی ہے تو ان میں سے کو معرفت جو بالیقین بات ایک حصہ ہے کہ جو تصور عقلی پر مبنی نہیں ہے بلکہ ان کا تحقق ہے سو وہ جو بالیقین بات ہے۔

**سوال :-** ابھی معرفت تو عمار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے؟  
**جواب :-** غرض یہ نہیں ہے عمار مقصود ہے تو تقدیر کے ساتھ ضروری ہے۔ جو اب ہو گیا مگر شارح پھر فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض تقدیر ہاں بھی ہیں تو علامت تکمیل اور عمار و اسبقہ پر جو حصہ ہے وہ تقدیر کے مطابق اس سے انکی تکمیل کی جائے گی۔

وَالْاِسْلَامُ وَالْاِسْلَامُ وَاحِدٌ لَّانَ الْاِسْلَامُ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْاِقْلَامُ اَوْ اِجْعَلْ قَبُولَ الْاِحْكَامِ وَالْاِذْعَانِ يَهْدُوْنَ اِلَىٰ ذٰلِكَ حَقِيقَةُ التَّعْبُدِ عَزَمَ اَيْمُنٌ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ الْعَقْلُ وَخَرَجَ اَمِنْ كَانْ فَيُفَاعِلُ اَمِنْ الْمُؤْمِنِ فَقَدْ وَجَدْنَا قَبْلَهُ غَيْرَ مِمَّنْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُجْمَعَةُ لَا يَجِيْءُ فِي التَّوْرَةِ اَنْ يَّحْكُمَ عَزْرًا لِّجِنْدٍ اَوْ اَوْثَمِنْ اَوْ لِيْسَ غَيْسَلُوْا اَوْ لِيْسَ مَوْثَمِنْ وَلَا يَفْعَلُ يَوْحَدُ نَهْدًا سَوِيًّا ذَلِيْعٌ

**ترجمہ :-** اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اس لئے کہ اسلام رد و خضوع و انقیاد سے احکام کو قبول اور احکام کے اعلان کے معنی میں اور میں تعبد کے حقیقت میں اس تفصیل کے مطابق جو لفظ دینی و فرمان باری فاعل و جہاں اس کا یہ ہے اور فاعل کلام شریعت میں یہ بات صحیح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ یہ نہیں ہے اور میں نہیں ہے یا مسلم اور میں نہیں ہے اور میں اس کے علاوہ ان دونوں کی وجہ سے کچھ اور میں نہیں لیتے۔

**تشریح :-** ہدایت مصطفیٰ نے فرمادیا ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں پھر شارح نے اسکی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلام خضوع و انقیاد کو کہتے ہیں اور میں حقیقت تعبد کے معنی میں ہیں جو کہ ایمان اسلام میں شریعت خداوندی سے پھر شارح نے فرمایا کہ عازر مرد ایمان و اسلام کی وجہ سے یہ ہے کہ شریعت میں کسی شخص پر یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ جو کہتے ہیں کہ میں نہیں ہے یا مسلم ہے اور میں نہیں ہے۔ شارح نے ان دونوں کا عوارض بت کر چکے ہیں ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ

آیت میں مؤمنین اور مسلمین کا معنی ایک ہے آیت یہ ہے فالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ فَاُولَٰئِكَ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّٰهِ اَوَّلَ مَا يَلِيّ فَاُولَٰئِكَ يَكُونُ لَكَ اَعْيُنٌ مِّنْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَيُنْفِخُ فِيْ رُءُوسِهِمْ مَّا يَشَاءُ اللّٰهُ وَهُوَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (سورہ النحل: ۱۰۷) یعنی اللہ تعالیٰ ان کے دل میں جو چاہے اور اس کی قدرت تو کمال کا کھڑا ہے اور ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچائے گا اور ان کو اللہ تعالیٰ کے فضل سے نصیب کرے گا۔

تفسیر کا۔۔۔ فہمور کے معنی: بڑی کڑا اور مرئی کرنا، غلبہ رکھنی، مباحث اور پردہ کرنا بھرنا دے  
فہمور و آفتاب کی تفسیر اعلیٰ درجہ کا کام ہے فرمائی ہے جس سے زندہ دل کا لفظ انواریت ہو گیا۔

وظاهر كلام المشايخ انه ارادوا عدم ذكر اي هذا بمعنى انك لا يفتك احد بها عن احد  
لا لاعتبار بحسب المفهوم صدادك في الكذب بل بمن ان الاله مان هو قدس بق الله تعالى في  
اخبر من وامر لا ونواهيهم والاسلام هو الفقه والخصوص لا نوهيته وتدا لا يتحقق  
الا بقبول الاعتراف والاعتراف لا من ان لا يفتك عن الاسلام حلقا فلا تعاروان .

تَرْحِمُهُ

**ترجمہ** اور شارح کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم تقابل سے یہ مراد لے کر انھیں سے ایک دوسرے سے متضاد (مقابلہ) نہیں ہوتا مقبول ہو سکے۔ عقائد سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا۔ یہ جیسا کہ لکھا ہے اس کو کہہ کر انہیں ان کی تصدیق سے ان حکام کے، جسے میں خواہ میں نے اپنے ارادہ اور باطنی کے متعلق خبر گیری اور اس کی اوسیت کا اقرار اور خصوص ہے۔ اور ان عقائد و مقبول و امر اور اپنی کو قبول کے بغیر محض جہنم کو لکھا ہو سکے کہ عقائد سے ایمان مستقیم سے تنگ نہیں ہے اللہ ان دونوں میں فرق نہیں ہے۔

تشریح

**تشریح** شریعت یہ فرماتا جائے ہیں کہ شرکاً آئے جہاں ایمان اور اسلام میں نسبت مساوی لاگتا ہے۔ ثابت کیا کہ انسان کی ہر ادا اس اتحاد سے اتحاد الٰہی نہیں ہے۔ نہ نظر ہے کہ کوئی انبیاء و رسل کے منصب میں تعارض ہے بلکہ انکی ہر ادا کو اسے اتحاد اصطلاحی ہے جو متکلمین کے نزدیک اصطلاحی تفریق ہے کہ فہرین کے درمیان اتفاق و رشتہ ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان جو شریعت کا اعتبار ہے اتفاق کے درمیان ہی عدم اتفاق کو اتحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر ثابت ہوا کہ دلیل کے مطابق کفار کا فرمان پیش کرتے ہیں انہوں نے کہا۔ میں کہتے کہ تم کہتے کہ مراد تو اسی کی تفسیر ہے ایمان اور اس کی اوجہیت (مجموعیت) کے سامنے انسانی اور انبیاء کو شریعت آجائے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک امر و نہی کی تشکیل اور نبیوں کو تحقق ہو تو انبیاء و پیغمبروں کا کہنا ہے۔ تمہارا اس تفریق بہت معلوم ہو گیا کہ ان دونوں میں عدم اتفاق اور عدم تفریق ہے۔



کیونکہ تغایر اتفاق کی ضرورت نہیں تو تغایر بھی نہ ہو گا۔ غرض کہ کلام جب عام انقیاد کی صورت میں ہو گا تو ان دونوں کا اتفاق قائم رہے۔

**تثبیہ** :- اور اگر وہ عامی تو از قبیل اشارہ ہے پھر انکو صاحب کلام نے بغیر کسی کلمہ کے

**جواب** :- اور وہ عامی سے مراد احکام و مسئلہ میں جن کا خبر ہو مانا جاتا ہے۔ جو ایک کلمہ بھی متضمن میں

مستثنیٰ نہ ملا ہے۔ جسکو دیکھ کر اس بات کی شک نہیں ہے کہ یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ واجب ہے اور بھی نہیں۔

خبر دی گئی ہے کہ یہ واجب ہے **جواب** :- اور وہ عامی سے مراد کل امور و نباتات میں انکا خبر ہونا ہے۔

وَمَنْ أَثَبَتَ التَّغَايِرَ يَقَالُ إِنَّهُ يَحْكُمُ مِنْ أَمْرِ وَلَهُ سُلْطَانٌ أَوْ سُلْطَانٌ لِمَنْ يُوَفَّى أَنْ  
أَثَبَ لِأَحَدِهِمَا حَكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ الْآخَرُ مَعَهُ وَإِلَّا فَتَنَ أَهْلَهُ وَجَلَّتْ قَوْلُهُ۔

**ترجمہ**

اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اسے کہا جائیگا کہ اس شخص کا یہ حکم ثابت  
ہو ایمان کا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لایا تو ایمان نہیں لایا تو اگر وہ ان دونوں میں سے  
ایک کہے اسے اس حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں تو ٹھیکے دور نہ اسے قول کا بعد ان ظاہر ہو جائیگا۔

**تشریح**

پہلے یہ کلام یہی ہے کہ عام سے فرماتے ہیں کہ حکم ان دونوں کے درمیان، خدا ثابت کیلئے  
نہیں کر سکتا۔ ہماری اس بات کو نہ مانے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت کر سکتا ہے۔

تو جو اس سے سوال کرے کہ حضور ﷺ نے کیا فرمایا ہے تو اس سے مسلم نہیں، یا مسلم ہے تو میں نہیں  
تو اگر وہ اس کا ایک حکم ثابت کرے تو ٹھیک اس کی ات دینی جائیگی یہ کہ وہ ایک ایک حکم ثابت نہیں  
کر سکتا جب تک ایک حکم ثابت نہ ہو سکا تو ہر ساری بات ثابت ہو گئی۔ دونوں میں اتفاق ہے اور اس کا یہ قول اہل  
ثابت ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے۔ اب صاحب کلام کا کلام ختم ہو گیا۔

ہاں شیخ رمضان رحمہ اللہ میں بظاہر ان کے بعد ان کا کلام لکھا ہے کہ یہ بالکل غلط ہے جو بڑے۔

فَإِنْ خِلَ قَوْلُهُ تَعَالَى ذَلَّتِ الْأَعْرَابُ: أَمَّا قُلُوبُ لَمْ تَوْفَّقُوا، وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْمُهَا صَحِيحٌ فِي تَحَقُّقِ  
الْإِسْلَامِ بِدَوْنِ الْأَيْمَانِ قُلْتُ الْمُرَادُ أَنَّ الْإِسْلَامَ الْمَقْتَضِيَّ فِي الشَّيْءِ لَا يُوجَدُ بِدَوْنِ  
الْأَيْمَانِ وَهُوَ فِي الْأَيْمَانِ يَحْتَضِرُ الْأَفْعَادَ الظَّاهِرَةَ مِنْ غَيْرِ الْفِعَالِ الْبَاطِنَةِ بِمَنْزِلَةِ الْفِعَالِ الْبَاطِنَةِ  
الشَّهَادَةِ مَنْ خِلَ يَصْدُقُ فِي بَابِ الْأَيْمَانِ۔

**ترجمہ**

پس اگر غرض اسی ہے کہ فرمایا کہ اعراب نے ایمان نہیں دیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان

اسلام کے حقیقی ہونے میں۔ تو ہم جواب دیتے کہ رادیہ ہے کہ وہ اسلام جو شریعت میں مہتر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جاتا۔ اور اس مسئلہ نہایت میں القیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر القیاد باطن کے یہ باب ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا لفظ ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات ایمان و اسلام کے درمیان تمایز ثابت کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کر سکتے ہیں جو مذکور ہے اسنے کہ اس میں اعزاب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام ثابت کیا گیا نسبت لفظ اولوں کے درمیان الفاظ کا ثابت ہو کر تمایز ثابت ہو گیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کا جواب موجود ہے کہ ہم ایمان شریعی کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس کا ماحول یہ ہے کہ جیسے اقرار لسانی بغیر تصدیق قلبی کے ایمان نہیں ہے ایسے ہی القیاد ظاہری بغیر القیاد باطنی کے اسٹائم نہیں ہے اور آیت مذکورہ میں اسلام سے اسلام نفوی یعنی القیاد ظاہری مراد ہے جو ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے درحقیقت یہ اعزاب اسلام میں لائے گئے بلکہ زمانہ قطع میں بطریق القیاد عطا کے طرح سے شہادین کا حکم کرتے جیسے دیر منورہ جامع ہونے سے اور ساتھ ہی ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احسان بھی ہوتا ہے جیسے کہ ہم مع اپنے اہل وعیال کے ہجرت کر کے آپ کے پاس آ گئے ہیں اور ہم نے عرب کی طرح آپ کو کوئی جنگ نہیں کی ہے۔ بہر حال آیت سے استدلال نام نہیں ہے۔

فان قيل قولنا عليه السلام ان شهد ان لا اله الا الله وان حمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتقوم برأهضات وتخرج البیت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبی۔

### ترجیہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے مگر اس کی طرقت راستہ کی طاقست ہو۔ یہ فرمان نبویؐ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال میں نہ کہ تصدیق قلبی۔

### تشریح

آنحضرتؐ نے مذکورہ الفاظ میں بول کر رحمت فرمایا مگر جواب میں سختی چیزیں مذکور ہیں سب اعمال سے متعلق ہیں ان شہادت اس کا تعلق زبان سے ہے (۲) نماز پر عبادت کو زکوٰۃ دینا بھی روزہ رکھنا اور حج کرنا اس امر اشارہ نبویؐ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقت اعمال میں اور ایمان کی حقیقت کے ایمان میں آپؐ بار بار فرماتے رہے ہیں کہ تصدیق قلبی ہے ہنداب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان نہ راستہ میں نہیں ہے بلکہ اعمال۔

**تنبیہ:** ہر حج کے تفصیلی مسائل کتب قدیم میں اقسام استطاعت، اصول فقہ اور فرائض وغیرہ کی بحث تفسیر پیش کرتی ہیں آپ پڑھ لیں گے۔

قُلْنَا الْحُرَّادِ انْ تَمُوتَ الْاِسْلَامَ وَعَلَامَاتُ ذَلِكُ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقُومُ وَفَدِ وَاَعْلِيهِ  
اَسْمَاءُ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحَدَّثَنَا فَقَالُوا اَللّٰهُمَّ رَسُوْلُكَ اَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَمُوتُ  
اِنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَانْ هَمَّ تَمُوتُ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَاقَامَ الصَّلٰوةَ وَآيَتَاءَ الزَّكٰوةِ وَصِيَامَ رَمَضَانَ  
وَانْ تَقَطُّوا مِنْ الْخَمْرِ وَلَسْنَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِيْمَانُ بِفَعْمٍ وَسَبْعُونَ شَعْبَةً  
اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَادْنَاهَا اَمَاطَةُ الْاَذَى عَنِ الطَّرِيقِ .

### ترجمہ

ترجمہ جواب دینے کے بعد کہ امام کے فرائض اور اس کی علامات یہ ہیں، چنانچہ اگر ان میں سے  
اصلی الاطاعت مسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا جو یفریق نہ کرے آپ کے سب سے اچھے کیا تم ملنے  
ہو لہذا وعدہ پر ایمان لانا کیسا ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ انھوں نے رسول ہی پر ایمان دیا ہے۔ تو آپ نے فرمایا:  
کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے  
رکھنا اور یہ کہ تم ہر شے میں سے خمر سے گریز کرو اور چنانچہ فرمایا ہے کہ ایمان کی شہادت اور کچھ شاخیں ہیں ان  
میں سے ایک اعلیٰ اللہ الا اللہ کہنا اور ان میں سے ایک اور نیچے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

### تشریح

معرض نے پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ایمان اور اسلام کے درمیان تو فرقات کیا  
تھا۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیوں کہ ایمان  
اسلام کی حقیقت بنانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے فرائض و ایمانی و اسلامی کام ہوتا ہے  
مقصود ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں مقرر کیا گیا ہے ارشاد فرمایا اور دوسری حدیث میں  
صاف فرمایا کہ ایمان کی کچھ شاخیں ہیں یعنی ایمان کے کام اور اس کے فرائض اور اس کی علامتیں ہیں  
نفس حقیقت بنانا مقصود نہیں ہے اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

**تنبیہ:** ہم تمہاری گفتگو میں ایمان و اسلام کے درمیان نسبت کے متعلق تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔  
**تنبیہ:** اردو دوسری حدیث اقام باطنی کا بیضہ نہیں بلکہ افعال کا مہر ہے، تاہم کوئی نہ کہہ سکتا  
ہو کہ انتہا اس کا جذبہ نہیں ہے۔ مخم: کفار سے جو باطنی نسبت حاصل ہو اس کا ختم ہو چکا ہے۔  
چنانچہ مجاہدین کے درمیان نفس کم کر دیے جاتے ہیں اور نفس کے حکام اور نفس پروردگار کی ماری کی تقصیر  
بنا ہر جلد نالی کتاب میر میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

**تنبیہ:** ہر قسم کا اطلاقی بین اور دوس کے درمیان ہوتا ہے پھر کوئی اس کی تفسیر تو ہے کہ کتاب نیست



فیضانِ ابرہاری ص ۵۹ میں بہت نفیس انداز میں اس پر بحث کی گئی ہے۔

مستعمل ہے۔ آدنا تھا۔ اولیٰ اسم تفصیل ہے۔ الف زوے سے ملا ہوا ہے جس کا نام جمع متعلقہ و تفکار میں استعمال ہے۔ لفظ اولیٰ کہی اس کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم کی پہلی صورت میں یہ اکثر کا مقابل ہوگا اور دوسری صورت میں اکثر کا۔ نیز کبھی اولیٰ اصغر اور اس کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ دوسری اعلیٰ درجہ تفصیل کا مقابل ہوگا۔ یہ درجہ بھی اولیٰ اقریب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ جب کا مقابل ہوگا اور کبھی اولیٰ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ آخر کا مقابل ہوگا اور حدیث میں لفظ اولیٰ انفس کے مقابلہ میں ہے اس لئے یہاں اولیٰ علیہ الرحمۃ کے معنی میں ہے، اور حدیث کی مراد بیان کا۔ اس کے فقرات و اطلاق ہے حضرت فقہو میں ہے بلکہ غزالی کی تحریک جانب اشارہ ہے بالاضافہ فقرات کا حصہ ہر دے کہ اس کی حیدریت کا۔ آیت ہے۔

وَأَوْجِدُ مِنَ الْعَبِيدِ الْمُنَصِّرِينَ وَالْأَفْرَاسَ صَح لَهَا أَنْ يَقُولَ إِنَّمَا مَوْمِنْ حَقًّا لِحَقِّ الْإِيمَانِ  
فَسَمْعُهُ وَلَا يَسْتَعِينُ يَقُولُ إِنَّمَا مَوْمِنْ أَنْ شَاءَ اللَّهُ قَسَالَى لِحَقِّهَا أَنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَيُؤَكِّدُ لَا مَحَالَةَ  
وَأَنْ كَانَ كَذَلِكَ لِلتَّائِبِينَ وَأَمَّا الْإِيمَانُ إِلَى مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّشَّكَ وَاللَّغْوَةَ وَاللَّهْوَ  
وَالْأَنْوَاعَ وَاللَّغْوَةَ نَهْذُ كَوْنَهُ أَوَّلَ الشَّيْءِ عَنْ تَرْكِيئَةِ نَفْسِهِ وَالْأَنْوَاعَ بِحَالِهِ  
فَالْأَوَّلَى تَرْكِيئَةُ لَمَّا يَوْمُهُ بِاللَّشَّكَ -

[illegible]

نہ شواہد کہتے ہیں کہ اس کے لئے منتخب ہوئے کوہہ : "اسٹوٹن انشا اداہد کہتے ہیں کہ یہ کیا کہتے  
 (۱) اپنی تحریک کا اثر ہے (۲) لکھنے کے ساتھ ادب کا ایسی نفاذ ہے (۳) فائدہ کا ایسا معلوم نہیں ہو نام

عزیزانِ حیا معلوم میں فرماتے ہیں کہ چند دلائل سے اعتقاد درست ہے یعنی ہر حال میں اللہ کے ساتھ تاویب کی رعایت سی میں ہے نیز محمد امیر کو اللہ کے حوالہ کر دینا مناسب ہے۔ نیز قرآن ماری ولا تقولن شیئاً بظن فاعین ذلک عندکما الخ ان یشاء اللہ کو یہی تقدیر ہے۔ نیز قرآن باریکہ لستہ شلون العبد العزیزم ان شاء اللہ۔ امین، اگرچہ ذوقِ فیضی ہے پھر بھی انشاء اللہ کہا گیا ہے، اس کا بھی یہی تعلق ہے نیز جب آنحضرتؐ مقابر میں مشرفین لے جاتے تو قریباً نصف اسکندہ عظیم دائرہ قوم کو زمین و آسمان شاء اللہ کے احقرین حال کنکھوں میں بیٹھیں ہے مگر ادب کا لحاظ ہے اس کو بھی تعلق ہے نیز شوافع نے کہا کہ بندہ فیہ فوات کے گرداب میں جھنسا ہوا ہے سو وہ غم کا بھی اندیشہ نہ الیس کو عزاد اور علم میں باخبر کا ارشاد، برصیحا راہب کا ارشاد اور امیر ابن العقیل کا ارشاد علی مرتبت ہو نیکی ماد جو داس کی واضح دلیل ہے اور حضرت ابوہریرہؓ اور اسلم بن اوسؓ وقتِ غزوہ یثرب کے استغفر اللہ سے اور روئے تھے اور سلب ایمان سے خائف رہتے تھے یہ تمام وجوہ مذکورہ اس امر پر دل ہیں کہ ان لوگوں میں ان شاء اللہ کہہ جائے اور یہی مستحب ہے۔ یہ شوافع کی فکرِ غریب ہو گئی۔

مفسر نے کہا کہ بندہ کو ان لوگوں کو اپنا چاہئے اور استغفار مناسب نہیں۔ فواتِ اولیہ ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل میں، (۱) استغفار جملہ عقیدوں کو باطل کر دیتا ہے جیسکہ مسلمانوں سے اس سے اعزاز لگاتے بات کہاں ہو سکتی ہے اللہ کے درجہ عظمت سے منقول ہے کہ میں صحیحہ کہہ کر جو باوجودہ یوں کہتے تھے غیر المسلمین والذین یؤمنون۔ ایک شخص نے ان دونوں انشاء فرما دی کہ تو حضرت ابن عباسؓ سے فرما دیا کہ تو انہوں اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے، اس نے کہا ہاں، ان تو اپنے فرمایا ان لوگوں میں کہو پھر حضرت ابن عباسؓ نے بات پڑھی انما المؤمنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم یؤدیون اوقافہم لللہ ہم المؤمنون حقاً اس سے مطلوب ثابت ہے (۲) اللہ تعالیٰ نے نماز روزہ وغیرہ کے احکام فصاحت ہے اہل اسلام پر لازم کے ہیں تو جس کو اپنے ایمان میں شک ہو گا تو اس پر کوئی مسلک لازم نہ ہوگا (۳) ایک شخص عبد الشرائیؓ کے پاس گئے اور پوچھا آپ کا کیا مذہب ہے، تو بولے اہل و عبد اللہ کے، کہا آپ انا احوان شاعر اللہ کہو گے تو انھوں نے کہا نہیں، عبد اللہ نے کہا ہے باپ کے رکھے ہوئے نام میں استغفار نہیں کرتے اور شہرہ میں تھپا دالیم قرآن میں مؤمن نہ رکھا ہے اس میں استغفار کرتے ہو، بخوار تفسیر مذکورک احسان بعض الفاظ۔ (۴) امام ابو حنیفہؒ نے ایک شخص سے پوچھا کہ تم استغفار کو مستحب کہتے ہو اس کی دلیل کیا ہے تو اس نے کہا کہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اقتدار کرتا ہوں، انھوں نے فرمایا تھا واللہ الذی الطبع ان یغفر فی قطیبتی یوم الدین، امام صاحب نے فرمایا یہاں تو اپنے ان کا اقتدار کر لیا اور قال اولہ تو میں قال کی کے اور آپ نے ان کا اقتدار نہیں کیا، فقیر کے دلائل مستحکم ہوئے۔

شمارج فرماتے ہیں کہ اگر اللہ اللہ شک کی وجہ سے کتابت تو اس کے کلمہ ہونے میں کوئی شک نہیں اور



تصہر ملک ہو بلکہ امور مذکورہ سابقہ میں سے کوئی ہونا سکون یا نزع کچھ کی کوئی راہ نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سے اسلاف سے یہ منقول ہے یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین سے بھی منقول ہے۔

**تسلیم کیا**۔ یہ حاشیہ رمضانؑ کی قدر میں سے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایسے ہی کہا کرتے تھے صبیحہ الہامیۃ ان شاء اللہ شرح انجام میں ہیں اس کی نسبت ابن مسعودؓ کی طرف کی گئی ہے اور یہی امام شافعیؒ سے ظاہر وایت ہے مگر یہ اعتساب عجیب منکرم ہوتا ہے کیونکہ خیر کے فیصل کی خیرا راہ ابن مسعودؓ کی اُجادت اللہ ان کے اجتہاد پر ہے۔

**تہنیک کیا**۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ تمہوں نے ذبح کر نیچے لئے ایک بکری نکالی تو ایک آدمی گذرا تو ابن عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ کو کھن ہیں؟ اس نے کہا نعم ان شاء اللہ ان میں غرض لئے کیا ہے؟ اپنے اہل خانہ میں ملک کرے وہ ذبح نہیں کرے گا۔ پھر دوسرا شخص گذرا تو اس سے پوچھا کیا کہ تو کون کون ہے؟ اس نے کہا نعم تو اس کو ذبح کر نیچے ٹھکرایا۔ تو گویا ابن عمرؓ نے لاہر یا سستانہ کو شک کی جانب پھیرے ہوئے اسکو مونہ قرار نہیں دیا۔ کذا فی حاشیہ التسلیم ص ۱۲۰ افواکۃ ثلث لیلۃ الرزاق عن ابن عمرؓ علیہ السلام۔

**تہنیک کیا**۔ بعض متقدمین مخالف سے کہہ رہے ہیں کہ یہ کہہ با کہ شافعیؒ عورت سے نکاح جائز نہیں سمجھتے کہ خواہ اس قدر مستنار کیوہ سے کافر ہیں۔ مگر یہ بہت بڑی جرات اور ایسا تعصب ہے جبکہ اللہ تعالیٰ ہے نہایت بخیر کرتا اور فقہ ادراسلاف کی طرف سے نادانیت ہے۔ شرح فقہ کبیر لعلی قاری ص ۱۲۰ اس مسئلہ پر سماعی کام لگایا ہے۔ **تہنیک کیا**۔ یہ صحیحاً میرا ہے وجہ قال الامامون من ان شاء اللہ تعالیٰ من عیدنا وویل لکفر۔ خدیجہ۔

وَلِبِیْهِمْ اَمْثَلُ قَوْلَاتِ اَنَّمَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی لِاَنَّ الشَّيْءَ لِبِیْرِ مِّنْ اَفْعَالِہِ الْعَلٰتِ سَبَّحْ  
وَلَا مَعْنٰی یَتَجَوَّزُ الْبِیْءَ عَلَیْہِمْ فَرِ الْعَاقِبَةُ وَالْعَاقِبُ وَلَا مَعْنٰی یَحْصِلُ بِہِ تَرْکِیۃُ النُّفُوسِ وَلَا عَجَابُ  
بَلْ مِثْلُ قَوْلَاتِ اَنَّمَا اَرٰہِکَ مِثْلَ اَنَّمَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔

## ترجمہ کیا

اور یہ تیرے قول "انما شاء اللہ" ان شاء اللہ کے مثل نہیں ہے۔ اس سے کہ عوراتی افعال کی کسی چیز میں سے ہے جس کے ذریعہ تَرْکِیۃُ النُّفُوسِ اور فَرِیۃُ سَبَّحْ ہی ہو سکتی ہے۔ تو تیرے قول "انما شاء اللہ" ان شاء اللہ کے مثل ہے۔

## تشریح

صاحب کلام نے "انما شاء اللہ" ان شاء اللہ کے جملہ میں رد و دلیل پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان "مومن" ان شاء اللہ بالکل ایسا ہے جیسے "انما شاء اللہ" ان شاء اللہ اور اس کلام کا اہل اور کذب ہو ناظر ہر لہذا اولیٰ کا بھی حال ہے اسی قول میں ہے۔ صاحب کلام کی یہ بات پر شمار کی گئی



فرما رہے ہیں کہ معذور بہ نواسی غلام شیعہ و بری کچھ ایمان کا مسئلہ اور کہاں جوانی کا مسئلہ، دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیسے؟ اس لئے کہ جوانی میں بغاوت نہیں بلکہ زوال یعنی ہے۔ (کہہ دیجئے) مخلوق ایمان کے بغیر جوانی کس اور اختیار کی چیز نہیں ایمان اختیار ہی اور کسی ہے نیز جوانی کوئی اہل ملاحہ میں سے نہیں ہے کہ اس میں عجب اور خود پسندی کی بات ہو اس لئے خالی کی نفی اور اس کی نفی کو مستلزم نہیں ہے کہ جو کسی کیسے ہے باعث انکار ہے، عمر خارج ہے، موسم اچھا ہے، جوانی میں یہ سب امور نہیں ہیں بلکہ لوں کے کہہ کو "اناموتہن من شاء اللہ" لیا ہے جیسے "انما زاد منی" کہنا کہ ایمان زبردستی امور اختیار میں سے ہیں موسم اچھا ہے اور ثانی کے اندر استثناء بالاعتقاف درست ہے لہذا اناموتہن کے اور بھی مستثنایم ہو نا چاہئے۔ یہ شارح کے کلام کا ماحصل ہے یعنی صاحب کفایہ پر مبنی، شارح کا اندازہ لنگویہ ظاہر کرنا ہے کہ جس طرح "انما زاد منی" ان شاء اللہ کہنا مستحسن ہے ایسے ہی "اناموتہن" ان شاء اللہ کہنا بھی مستحسن ہے تشبیہ کا۔ مگر شارح کا یہ کلام اور ایمان و تقویٰ کو ایک درجہ میں رکھنا عملی آسان ہے۔ سوائے کہ زبردستی تقویٰ اور ایمان میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اول تمام کسی ایک وقت میں حاصل ہو جائے نا ممکن ہے۔ کیونکہ زائد متقی اسکو نہیں کہتے جو کسی وقت تک مل کر ہے کسی وقت میں گناہوں سے بچتا ہو جسے بلکہ زبردستی تقویٰ سے ایک ایسی کیفیت نفسانی پیدا ہو جاتی ہے جو بندہ کو اشتیاق اور براہ راست ہے، اور اس ملک کا صاحب ہے روکتی ہے اور یہ کیفیت قوت و ضعف قبول کرتی ہے زوال و ثبات قبول کرتی ہے اور معتبر رہی تقویٰ ہے جو ایسی قدرت پروردگار کے ہوشیارات کو فروز دے اور نفس اور کو مغلوب و مغلوب کر دے اور دردت عمر برقرار رہے۔ نواس میں شک بر عمل ہے اس لئے انشاء اللہ کہنا یقیناً مستحسن ہو گا۔ اور یہ حال ایمان و ایمان چیز ہے جو اتنی کمزور ہے ایک دم حاصل ہو جاتا ہے رہا اس کی مضبوطی اور قوت کا مسئلہ وہ شئی دیگر ہے جو موضوع سخن سے خارج ہے۔ بلکہ موضوع سخن نفس ایمان اور تقویٰ قلبی ہے جو حق کامل ثابت و متین ہے لہذا اس میں شک کے کرا مفتی

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَحَاضِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدِّيقِ الَّتِي يَبْتَغِي عَنْهَا الْفُكْرَ لَكِنِ التَّصَدِّيقُ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشُّكِّ وَالْتَمَعُ وَحُصُولُ التَّصَدِّيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمَشَارِبَ بِفَوْضِ اللَّهِ أَوَّلُكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقَّ الْهُدَى دَرَجَتِ عَبْدٍ رِبِّهِمْ وَمَغْفِرَةُ وَ مَرْفَعٌ كَرِيمٌ أَسْمَاهُ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى.

**ترجمہ**

اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کے ذریعہ وہ کفر سے خارج ہو جائے لیکن تصدیق فی ظنہ شدت اور ضعف

کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کا حصول جو بھی (نجات دینے والے) عن اذاب ہے جس کی جانب اللہ کے قیامت  
 اولئک هم المؤمنین سے اشارہ ہے۔ یہ اللہ کی مشیت میں ہے۔

**تشریح**

استغفار کے بولنے کے سلسلہ میں استغفار کرنے ہوتے بعض عزائم سے یہ توجیہ کی ہے کہ اگرچہ  
 نفس تصدیق تو حاصل ہو گئی لیکن ہر حال تصدیق شدت و ضعف کو قبول کرنی ہے یہی وجہ  
 ہے کہ اعدا و امت کی تصدیق میں آنحضرت کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور ایسی تصدیق کامل جو عذاب سے نجات  
 دینے والی ہو وہ ظلالی کی مشیت میں ہے مگر جو حد سے استغفار جائز ہے اور اب استغفار کے معنی ہوں گے:  
 اَنَا مُؤْمِنٌ كَمَا اُولَئِكَ مَا يَجِئُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔ ہذا اب اس کے بولنے میں کہ اعتراف نہ ہو گا کہ ترک  
 ترک استغفار ناجائز ہو گا۔

**آیت کی تشریح**۔۔۔ اُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ حَسَنَةٌ وَفِيهِمْ وَ  
 مَغْفِرَةٌ قَوْلًا نَّحْكُمُ رَدِّی میں ہے ایمان والے ان کے لئے ان کے رب کے پاس درجے ہیں اور  
 معافی ہے درجہ کی درجہ ہے۔

غزوہ بدر میں جو مال غنیمت ہوا تو اس کے متعلق ہو چکے ہیں نزاع تھا تو جوان جو اسے بڑھ کر لارہے تھے  
 وہ کل مال غنیمت کو اپنا حق سمجھنے لگے۔ پر اسے لوگ جو وہ جوانوں کی پشیمانی تھے ان کا یہ کہنا تھا کہ ہمارے  
 سہارا لگنے سے منع ہوئی لہذا غنیمت ہم کو ملنی چاہیے۔ ایک جماعت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتی تھی  
 وہ بھی وہ اپنے کو اس مال کا مستحق سمجھتی تھی، لہذا ان آیات میں بتلادیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت سے ہوئی  
 ہے موانی کا لالہ۔ اللہ ہے اور پیغمبر اس کے نائب ہیں لہذا ہر حکم خدا پیغمبر کے طریقہ چاہیں گے تصدیق کریں گے۔ کہے  
 مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ ہر معاملہ میں خدا سے ڈریں انہیں میں اسلام و آشتی سے رہیں اور ازراہی آیات پر مقرر  
 ڈرائیں اپنی ماہ و حضرات سے قطع نظر کہ بعض خدا و رسول کا حکم مانیں جب خدا کا امر و ممان میں آجائے  
 بیعت و خوف سے کاتب انھیں۔ بات و انکار الہی مستدرک کا ایمان و یقین زیادہ مضبوط ہوتا ہے،  
 اس تمام مضبوط دھڑی ہو جائے کہ ہر معاملہ میں اس کا اصلی بھروسہ اور قہار و مجبور خدا کے کسی پرہیز  
 اس کے سلسلے میں ہر عبوریت چھو جائے، کسی کے نام و مال و دولت خرچ کریں۔ عرض عقیدہ و خلق، عمل،  
 اور مال ہر چیز سے خدا کی خوشنودی حاصل کرنی کہ پشیمانی میں رہیں۔ ایسے ہی لوگوں کو چاہیے کہ ان کا لالہ  
 کہا جائے کہ یہ جو خدا کے مہیاں اپنے اپنے درجہ کے موافق طریقے سے مقامات و مراتب قرب پر فائز ہیں  
 گئے بعض معمولی کوتاہیوں سے وہ گنہگار کہے عزت کی روزی۔ سے سر فرزا کیا جائیگا۔ تو اس وجہ کا کہتے  
 ہے کہ ایسا ایمان اللہ کی مشیت میں ہے اس کے پیش نظر ہم سب استغفار کو جائز سمجھتے ہیں۔

**تنبیہ**۔۔۔ صاحب ہزائم کہتے ہیں کہ اس فقرہ پر میرے نزدیک کلام ہے جو کہ اگر مراد عذاب دائمی سے  
 نجات ہے تو وہ تصدیق کے۔ وہی مرتبہ سے حاصل ہونے لگی (دکھائی) کیونکہ ادنی مرتبہ تصدیق کو

نکال دیتا ہے اور اگر مطلق غدا کے نجات مراد ہے تو محض تفسیق بغیر ادا عبادات و ترک مجرمی کے اسکے لئے کافی ہے۔ لہذا یوں کہنا چاہئے تھا: الحاصل للعبد هو تصدیق الیہ مخرج عن الکفر وحصول الايمان الکامل المتبعی عن دخول الثانی فی مشیئة اللہ تعالیٰ۔

قلت: یہ عجیب عریض آیت کا حوالہ دے رہا ہے اس میں سب ایمانیات مذکور ہوئی ہیں لہذا یہ اعتراض بر محل نہیں ہے۔  
تعلیم: یہ شارح نے شرح مفاد و معنی پر اس جواب کو نقل کر کے بعد کہلے و لهذا اقرب الی قولہ ان لا یمنون لسانہ عید القوم من لا یمنون و لکن ذکر فی الفسادی من ان وایات: نیز اس سے پہلے فقہ پر کہلے نہ کہ کتب من المثلث و هو المحکم عن الشافعی و المعروف عن ابن مسعود ان الايمان ین دخل الاستثناء الا۔

وَلَمَّا قُلْنَا لَعَنَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ اَنَا بَعْضَهُمْ اِنْ یَقَالُ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِمَا عَلٰی اَنْ یُعْبَدَ فِی الْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ وَالتَّعَادُی وَالتَّشَاوُفِ بِالْخَامِسَةِ حَتّٰی اِنْ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْعَبْدِ مِنْ مَاتَ عَلٰی الْاِیْمَانِ اِنْ كَانَ صَعْلًا طَوَّلَ عَمْرَهُ عَلٰی الْکُفْرِ وَالْعَصْبَانِ وَالْكَافِرُ الشَّقِیُّ مِنْ مَاتَ عَلٰی الْکُفْرِ خَوَّنَ بِاللّٰهِ مِنْهُمَا اِنْ كَانَ طَوَّلَ عَمْرَهُ عَلٰی التَّصَدِیْقِ وَالطَّاعَةِ عَلٰی الشُّبُهَةِ الْبَیْدِ یَقُولُ تَعَالٰی فِی حَقِّ الْبَیْسِ وَكَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ وَیَقُولُ الْعَبْدُ مِنَ الْمُؤْمِنِ مِنْ مَاتَ عَلٰی الْاِیْمَانِ اَمْ مَاتَ عَلٰی الشَّقِیِّیْنَ فِی بَطْنِ اَمٍّ اِشَارَ اِلَى الْبَطَالِ ذٰلِكَ یَقُولُ۔

### ترجمہ

اور جبکہ منقول ہے بعض اشاعر سے کہ انا مؤمن ہوں ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے اس بات پر بنا کرے ہوئے کہ ایمان و کفر میں اور سعادت و شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ جو سیدہ و سب جو ایمان پر مرے اگر وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر و عصیان پر رہا ہو، اور کافر شقی رہے جو کفر پر مرے (تم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہو) اگر وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں تصدیق ایمان اور طاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو البیس کے حق میں ہے و کان من الکافرین اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں السعید من سعد فی بطن امہ و الشقی من شقی فی بطن امہ۔ ترجمت کے اللہ رکھا، اس کے بطن کی جانب اپنے اس قول لا تھوئے یہ جواز استثنائے کفری دلیل ہے بعض اشاعر سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے اگر ایمان اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے پھر مائے تو جہم میں جا کرگا، تو چونکہ ایمان بر فائز کا کسی کو جہنم نہیں ہے اس درجہ سے اسکو محول الی اللہ کرے ہوئے استثناء کر دینا جائز ہے بلکہ ترک ایسی معنی درست نہ ہوگا۔

### تشریح

اب ماحصل ہوا اور بعد میں اس سے پھر مائے تو جہم میں جا کرگا، تو چونکہ ایمان بر فائز کا کسی کو جہنم نہیں ہے اس درجہ سے اسکو محول الی اللہ کرے ہوئے استثناء کر دینا جائز ہے بلکہ ترک ایسی معنی درست نہ ہوگا۔

بہر محمول نے ایک کثرت اور ایک حدیث استدلال میں پیش کی۔ آیت کا ماحصل یہ ہے کہ چونکہ اعتبار فائز کا ہے اور شیعہ ایمان سے ایمان مطلوب ہے اور آئندہ بھی مطلوب ہوگا مگر اس سے پہلے وہ بہت اندکے رتبہ کا حامل تھا اس کے باوجود اللہ نے ارشاد فرمایا وہ کائنات میں اللہ کا فریق بنیستی وہ تو پہلے ہی کے کفرین میں سے تھا اس سے پہلے متعین ثابت ہو گیا کہ خاتمہ کا حل ممکن ہو نہیں لہذا اس کو اللہ کی جانب محول کر دینا چاہیے۔ اور حدیث میں آیا کہ جو نیک بخت ہو تا ہے وہ مال کے پیٹ سے ہیا پو تا ہے اور جو بد بخت ہو تا ہے وہ بھی مال کے پیٹ سے ہوتا ہے، لہذا وہ زندگی بھر جو چاہے سو کرے مگر مال کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتے جو اس کی سعادت و شقاوت لکھی ہے اسے ترک کر دے وہی منظر سامنے آکر رہے گا اور اسی حال پر اس کا انتقال ہوگا۔ لہذا سہ ماہی کا خوف ہے۔ اس وجہ سے ہم انتشار کے قائل ہیں امام اگر کثرت سے بھی یہی جواب منقول ہے۔ ملاحظہ ہو شرح مقامہ ص ۲۴۲۔

**تفسیر** ۱۔ اشارہ ہے جسے تفسیر برتین دہلیس یہ ذکر کریں ہذا وہ شک قواعد دہ، ایمان کا حل کے محمول میں شک و دوہر وقت خاتمہ ایمان میں شک۔ مگر مصنف اشارہ کی اس توجیہ اور ان کے استدلال کو باطل قرار دینگے مگر یہ جواب معنی صحت حدیث کا جواب ہے۔

آیت کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ تسلیم ظاہری میں نہیں بلکہ ظاہر میں وہ پہلے ہی سے کافر تھا اور ہماری مراد جو مظاہر ہی نفس اندری ہے یا یوں کہا جائے کہ قرآن کے نزول سے پہلے تو شیطان کافر ہو چکا ہے تو اس کو کائنات سے تفسیر کرنا درست ہو گیا، نیز یہ بھی کہی جا سکتا ہے کہ کائنات خدا کے مافی میں ہے اور الیہ ماسد ہو تا ہے کہ شارح علیہ السلام نے اشارہ کر رکھا ہے استدلال کی جانب اشارہ کرنا چاہیے۔

وَالْمُشْهِدُ قَدْ يَشْفِي بِنِ يَتَدْبَعِدُ الْإِيمَانَ فَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ وَالنَّفَرُ قَدْ يَبْعِدُ بِنِ يَوْمَنْ يَبْعِدُ الْكُفْرَ وَالْعَقْبُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُونَ الْإِسْعَادَةِ وَالْإِسْقَاوَةِ وَهَذَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَمَّا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِينَ السَّعَادَةِ وَالْإِسْقَاوَةَ تَكْوِينَ الشَّقَاوَةِ وَلَا تَعْلِي عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ لَمَّا مِنْ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوْلِ وَحْدَ.

### ترجمہ

اور سید کبھی شفی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نہ وہ بلکہ زمین) اور شفی کبھی سید ہو جاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد مؤمن ہو جائے۔ اور تفسیر سعادت و شقاوت کا ہے مگر اسعاد و اور اسقار کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اسلئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اسقار وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے۔ اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تفسیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ قدیم حوالہ کا حل نہیں ہوتا۔

## تشریح

اصفیت کے کلام کا حامل یہ ہے کہ بندہ کی صفات میں تغیر اور تبدیلی ہوتی ہے۔ بحیثیت شہادت سے سعادت کی کیفیت اور سعادت سے شقاوت کی طاعت نیز طاعت سے عقیقہ کی شرفیت اور عقیقہ سے طاعت کی طرقت اس کا استقلال ہوتا رہتا ہے مگر اللہ کی صفات میں تغیر نہ ہو۔ مسلمہ ہے کیا انسان پر ہے کہ بندہ کی صفات کا تغیر اللہ کی صفات میں تغیر کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ اور اللہ کا نام اور اللہ پر اللہ اور اللہ اللہ یعنی ایک ہی اور بلا فتنی کی گویاں ہیں۔ اس گویاں میں تو کچھ تغیر نہیں اور درستی ہے بندہ کی صفات میں شقاوت اور سعادت کو اس میں تغیر ہوتا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو سب سے بڑی گمراہی ہے آپ کا استدلال و صحت نہیں کیونکہ ہاں اس سے مراد اسعد اور اسفا میں جس میں تغیر نہ ہو گا۔

والحق انہ لا خلاف فی البعۃ فان ارید بالایمان من العبادۃ حق و حصول البعۃ  
وہو حاصل فی الحال و ان ارید ما یقرب علیہ الخصال و الثمرات و ہو فی مشیۃ اللہ تعالیٰ  
لا یضع بمحصولہ فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الخلل و من فوض فی المشیۃ اراد الخلل

## ترجمہ

اور حق بات یہ ہے کہ معنی عقار سے کوئی خدات نہیں ہے اس لئے اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے تو اس پر نجات اور عزت مرتب ہو سکتی ہے۔ وہ فی الحال نہیں ہے۔ وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس سے حصول کا قطعی جانا تو اس سے اولاً ہی کا ارادہ کیلئے اور جس سے نسبت ایمان کے سپرد کر دیا تو اس نے معنی الائی کا اعتبار کیا ہے۔

## تشریح

ہم اس کے دریا میں انھیں سے گفتگو کر چکے ہیں یعنی یہ فقہ فرائض الفی ہے کہ احکامات فقہی

و فی الحال انوسلی جمع رسولی عن فعلی من الرسالۃ و ہر سفارۃ العبد الی اللہ و یلین  
و یؤی الالباب من خلیفۃ لیزیلہ علیہم فیما قصودت عنہ عقو لہم عن مصالح  
الدنیا و الآخرۃ و ہر ما عرفت معنی الرسول و البقی فی صدد الکتاب جملۃ ای مصلحۃ  
و عاقبۃ حمید

## ترجمہ

اور پیغمبروں کے بھیجے میں رحمت ہے (رسال) رسول کا جمع ہے رسالہ سے فعلی کے وزن پر  
اور (رسالت) بندہ کی سفارت دینا (رسالی ہے) اللہ کے درمیان اور اس کے مخلوق میں  
سے غمزدوں کے درمیان تاکہ اللہ سے اس سفارت کے ذریعہ ان کے امراض کا ازالہ کر دے ان کو

کے سلسلہ میں کہ جس سے انکی مقصود تاجر ہیں یعنی دنیا و آخرت کی اہلیوں اور نیکو کتاب کے شہرہ میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لینا ہے (اور دراصل رسول میں) حکمت ہے اور پھر انجام ہے۔

## تشریح

مصنفہ السیات اور اصول خشر سے فراغت کے بعد باب موت اور ان اہول کو بیان کرینگے جو موت سے خلق نکلے میں مصنف نے یہاں موت اتنی بات کہی ہے کہ پھر موت کے بھیجے میں حکمت ہے یعنی اہلیت ہے جو میں لوگوں کیلئے ممانعہ کوڑہ ہے، شارح نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے جذبات میں بھی ہیں، راہ رسول کی جتنے جو رسالت سے مشتق ہو کر مخلوق کے دوزخ پر ہے، رسالت کی قبولیت کرتے ہوئے کہہ رہے کہ رسالت یہ ہے کہ اللہ راہ اس کی مخلوق میں سے جو بڑی عقل میں ان کے درمیان پیغام رسائی کا کام انجام دینا ۳۱ رسالت و معرفت کا عقیدہ و غرض یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض یعنی ان کی بہت اور شکوک و شبہات کا ازالہ ہوتا ہے اور یہ ایسی ہیئت ہے کہ مقولہ الہی ذات خود ان امور کا ازالہ کرتے ہے تاجر میں خواہ وہ اور دنیا سے متعلق ہوں یا آخرت سے، امور دنیوی جیسے عدل و انصاف کے قوانین میں جگہ ضرورت نے بیان کیا ہے مقولہ انسانی ان کے دراک سے تاجر میں، اور آخرت کے امور جیسے ثواب و عذاب، جن اس کا بھی دراک کرتے ہے تاجر میں ۳۲ یہ ہے کہ رسول و نبی میں کیا فرق ہے، ہر اول کتاب میں گذر چکا ہے جہاں شریعہ کو بیان و وہی کے درمیان نسبت لگادی گئی ہے۔ یہ شارح کے کلام کا حصہ ہے تنبیہ کی۔ دوزخ و لالہ لالہ الباب الہی کی جتنے جتنے عقل آدمی لالہ لالہ کی تفصیل اس لئے کی گئی ہے کہ رسول کو جانیں اور حیوانات کی جانب نہیں بھجوا دیا اس سے یہ بات صاف ہوگئی کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ تم حیوانات کے اندر رسول سے نہیں اور استدلال میں فرمایا: دوزخ و ان من ائمتنا الا انہ لا یفہم اسکی نسبت نہیں کرتے ہیں یہ بات غلط ہے بلکہ نسبتانی نتیجہ ہے اس بات سے تو کہے اور ضرور کا نبوت کی حقیقت سے معنی ہونا لازم آئے اور ایت سے دو ائمہ العشر ہیں۔ ہذا اس سے متبادل غلط ہے، البیوانیت و کجواب میں لکھا ہے کہ مالک نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہو کہ ہر جن حیوان میں نبی آتا ہے وہ کافر ہے اور یہ کلامیہ مکررہ تو یہ عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی جن واسطہ مر و میں۔

تمہیداً۔۔۔ خداوند قدوس نے ہمارے ظہور اسلام کو مخلوق کی ہر ایت کیسے سمجھا تا کہ وہ لوگوں کی نصیحت کی باتیں میں اس دران کے تمام حوالہ کی تکمیل کرے کہ یہاں کو کچھ فقہانے حکمت خدا نے ہرگز نہ نزع انسانی کے اندر دوسرے کے افعال جیسا کہ ہیں ایک اخلاقی مسئلہ جن سے ان کے حوالہ درست ہوئے ہیں، دوسرے اخلاقی مسئلہ جو وہاں کے برعکس ہیں جو شخص اس غرض سے پیدا کئے گئے ہیں تاکہ انسان انکے ذریعہ ظلم و ستم کے آباد کرے میں ترقی کرے جہاں اسے ایک فاضلہ و رنگہ رہا ہے لیکن اگر یہ خواہش کو ترقی اور زیادتی سے محال ہے کسی حد تک ساتھ محدود کر دیا جائے تو یہ خواہش کو خواہے کسی حد تک یہ بوجہ تک جانا پڑا اور اس کے عدم برعکس ہے۔ جو ہی ہو جاتی جس سے ترقی کی رفتار میں فرق آتا اس کا حل اسے اخلاقی

یعنی قوتوں یا خواہشوں کی اصل فطرت میں اعتدال نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو اس قابل بنا دیا کہ اسے تعصب کے مافیہ ان قوتوں سے اعتدال کے ساتھ کام لیا جاسکے اسی لئے ان اعتدالی مسیحہ کی نسبت یہ اغیث ہو گئے کہ میں یہ اعتدال سے بڑھ کر جملہ نفع کے نقصان کا باعث نہ ہو جائیں اور زیادہ ضرور مایہ نداشت ہوں، تو اب مصلحت اسی کی مقتضی ہوئی کہ ان قوتوں کی جولانی سکے لئے ایک مدبّر مقرر کر دی جیسے اردان سے باقاعدہ کام لیا جائے تاکہ ضرر کا اندیشہ جائز رہے اور نفع حاصل کرنا آسان ہو جائے اسی وجہ سے خدا کے جلیل نے رسولوں کو بھیجا تاکہ وہ ان سے باقاعدہ کام لینا اور ان کے بے موقع جوش و جولانی کو روکنا سکھائیں یہاں تک کہ وہ ایسی حد تک پہنچ جائیں جن سے ان کا ضرر دور ہو جائے اور نفع ہی حاصل ہوتا ہے اور اس طریق سے اخلاقی سببہ بھی فلاحی حستہ بن جائیں۔ اس کام کیلئے ان پر دو مؤثر ذریعوں سے کام لینے ہیں، لوگوں کو شریعت دلانا اور ان کو ڈرانا اور اس کے ساتھ ہی وہ عمرہ چیزوں کی قوتی اور فوج استعمال کی برائی ناپت کرنے کیلئے دناؤں بھی قائم کر کے ہیں جس سے ان دونوں کے اندر آمد بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کو آپ الیک مثال کے ذریعہ سمجھیں ایسے سمجھئے کہ لاپرواہی کا یک بار دھت نہ لیکن اگر یہ نہ ہو تو لوگ کب محاسن کوئے، بارع لگانے امکانات بنانے وغیرہ کی تکلیف ہرگز برداشت نہ کرتے اور اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ جب لاپرواہی سے اعتدالی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو طرح طرح کے جھگڑے اور برائیوں پیدا ہو جاتی ہیں تو رسول کی شریعت کا کام یہ ہے کہ اس قوت سے باقاعدہ کام لینا لوگوں کو نصیحت کرے اور سکھائے کہ کجائے زیادہ مال جمع کرنے اور دوسروں کے نقصان پر اپنے نفع کو مقدم رکھنے اور اس قوت کو زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے اور مناسب امور کی کوشش میں استعمال کریں۔

وَفِي هَذِهِ الْاَشَارَةِ اِنْ اَلَا رَسَالٍ وَاجِبٌ لَا يَحْتَمِلُ الْوُجُوبَ اِلَّا اَنْ تَعَالَى بَلْ يَحْتَمِلُ اَنْ  
قَضِيَةِ الْحُكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُكْمِ الْمُتَعَالِمِ وَلَيْسَ يَحْتَمِلُ كَمَا رَعَتْ السَّمِيْعَةُ وَ  
لَا يَرَاهُمْ وَلَا يَمْلِكُ يَسْتَوِي حُرْفًا كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ۔

### ترجمہ

اور اس کے اندر اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ راسل واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہو سکتے  
معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ قوت کا تقاضہ اس کو مقتضی ہے اسوجہ سے کہ اس میں  
محکم ہیں اور مصلحتیں ہیں اور راسل (مصلحت) مصلحت نہیں ہے جیسے سمجھتا ہے اور ہر ایک کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی  
دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسے کہ اس کی جانب بعض متکلمین سمجھتے ہیں۔

### تشریح

اس رسل و س کے مطلق اشارے یہاں چار غرایب کی جانب اشارہ کیا ہے، (۱) رسل و س  
اللہ پر واجب ہے کہ وہ اصل اللہ پر واجب ہے یہ مقررہ کام اس کے (۱) رسل و س

توبہ مگر اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب اس کا ہمد و روایہ اور ہمد و رزق ہے۔ یہ تو محققانے حکمت کا یہی تقاضہ ہے۔ یہ بات یہ کہ مسلک ہے۔ ان دونوں ذہنوں میں فرق یہ ہے کہ اولیٰ مطہر و توبہ کا قائل ہے اور ثانی نے توبہ میں تامل کی ہے، ارسال ممتنع ہے۔ یہ منہ اور براہمہ کا مذہب ہے، ہم، اور مال ممکن ہے اور اس کا وقوع بعض تعطل و احسان کی وجہ سے ہے، جن میں سے ایک کی ترجیح کسی فرض کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس کا تعلق بعض ارادہ الہی سے ہے، اور دوسرے افعال کا تعطل بالاعراض ہو لہذا ہم آئیگی یہ جہور اشارہ کا مذہب ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگی توبہ بھی زمین نشین رہنا چاہئے کہ شارجہاں بات یہ کہ مسلک کے مطابق گفتگو فرما رہے ہیں اور قرآن میں کہ مصحف کے قولی حکمتہ میں اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے مگر واجب کی تفسیر یہ ہے۔

تسلیم ہے۔ مگر عقائد الدین نے فرمایا ہے کہ ممکن سے مراد یہ ہے کہ اس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں اور کسی ایک جانب کو ترجیح نہ ہو۔ یہ کہ یہ فریقین وقوع رسالت کا قائل نہیں بلکہ ممکن کو کافی سمجھتا ہے لیکن ماحصام الدین کی یہ تقریر غلط ہے کیونکہ اس کے قائل جہور اشارہ ہیں جنہ سے وقوع رسالت کا محذور منقول نہیں ہے، منہ اور براہمہ ارسال کا متنع ہونا منقول ہے اور اس پر انھوں نے کچھ دلائل بھی تحریر کئے ہیں مگر سب محدود و باطل ہیں۔

لہذا اشارۃ الخ و وقوع الارسل و فائدۃ و طریق ثبوتہ و تعیین بعض من ثبوت رسالتہ  
فقال۔

ترجیح

تشوہ

پھر مصنف نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی جانب اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی جانب اور بعض ان حضرات کی تعیین کی جانب بھی رسالت ثابت ہو کر ثابت یہاں سے اشارہ مانتے کے آئندہ حق کی کارکردگی میں ان کر رہے ہیں، چنانچہ کام مکان سے فارغ ہو کر ارسال کے وقوع کو متلائیں گے اگر حق و قدر اصل سے دور، رسالت کے فائدہ کو بہتائیں گے، مبشرین و منذرین و مبیین سے دور، رسالت کا ثبوت کیسے ہوگا اسکو بتائیے گے واپد ہم بالاجرات سے (۴) انبیاء میں سے بعض کے رسالت کی تعیین کر رہے اپنے قولی دال الیہا آدم و نوح و عیسیٰ

وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر ان البشر مبشرين لا اهل الايمان والطاعة بالجنة والاثواب ومنذرين لا اهل الكفر والعصيان بال النار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبالنظر دقيقا لا يتكبر الا الواحد بعد كذا حيد.



## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی جانب رُکس بھیجے جو اہل ایمان و اہل عت کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور اہل کفر و عقیان کو جہنم اور سزا سے ڈرانے والے ہیں اسے کہہ کر عذاب و ثواب کا علم ان چیزوں میں ہے کہ جس کی جانب عقل کی کوئی روشنی نہیں ہے اور اگر جو بھی لڑائی و کد کے ساتھ ایسے انکار و قید جو حاصل نہیں ہو سکے کسی ایک کو مگر حد تک ہے۔

## تشریح

یہاں ہے معائنہ بتایا کہ ارسال کا وقوع ہوا اور انسانوں کے پاس انسان ہی پیغمبر آئے نہ کہ امت کو ان سے انس رہے اور ہر ایک ان سے استفادہ کر سکے پھر ان کا کارنامہ بیان کر دیا جو درضرے ہو رہا اگر ثواب اور عذاب اور ان دونوں کے اسباب کا علم عقل کو خود بخود حاصل ہو جائے یہ خود بخود ہے ان انصاف کو سہا سہا دیکھنے پر غور و تحقیق ہوئے ہیں اور اگر کسی ایک کو بہت نظر و تفتیش سے کام لے لے کے بعد یہ امور حاصل ہو گئے تو سب لوگوں کا کیا حل ہو گا اس سے صحت خداوندی کا مستفاد ہو گا اگر کیا ہو سکا یا نہ ہو سکا۔ مصنف کا کلام میں بشری ابشر برہنہ تغیب ہے ورنہ حضرت نبی اکرم میں اللہ علیہ السلام تغیبین رحمن و رحیم کی جانب مبعوث ہیں بعض لوگوں کا رسول ہونا بھی ثابت ہے جو احکام خداوندی دوسرے فرشتوں اور انبیاء کے پاس پہنچاتے ہیں۔ قرآن باری ان انذرا یعطون من اللہ انذر رسول اللہ و من الناس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تنبیہ (۳) رحمن لوگوں کو بھی اور شرعی کی جانب رہنمائی اپنی لکھو اللہ سے حاصل ہوئی ان میں سے ایک زندہ ان عذاب و ثواب پر غور و تحقیق اور ہر سو کے نام پر دیکھ کے ہوتے ہوئے ان کو نہیں کھاتے اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے کسی بت پرستی نہیں کی اور میں عقائد رکھتے تھے کہ کفر باطل ہے اور ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان اسے سے پہلے چند سالوں تک نہ پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بت پرستی ثابت نہیں بلکہ وہ موحّد تھے۔ فلیتأمل۔

وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يُحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَامَّا تَعَالَى خَلْقُ الْجِنِّ وَالنَّاسِ أَوْ أَعْدَدُوا لِهَذَا النَّوَابِ وَالْعَذَابِ أَحْوَجَ مَا يَزِيدُهُمْ نَارًا وَأَصْحَابُ الْأُفُلِ لَا يَخْشَوْنَ الزَّلْزَلَةَ فَإِنَّهُمْ لَهَا لَا يَتَّقُونَ بِهِ الْعَقْلُ وَكَذَلِكَ خَلَقَ الْأَجْسَامَ الْبَاطِلَةَ وَالْقَضَاءُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ لِلْعَقْلِ وَالْحَوَاسِ الْأَسْتِغْلَالَ نَحْصَرُ فَهَذَا.

## ترجمہ

اور بیان کرنا اس میں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو جس کی جانب وہ محتاج ہیں دنیا و آخرت کے اور میں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو عید افزہ یا اور ان دونوں میں ثواب اور عذاب کو تیار کیا اور ان دونوں کے اتوار کی تفصیل اور ان کی جانب پر سونے کا طریقہ اور ان کی

بچے کا طریقہ ان چیزوں میں سے جس میں عقل مستغنی نہیں ہے اور ایسے ہی الشریعہ جس میں نافع اور ضارہ کو سب کا کیا اور ان دونوں کی معرفت کھیلے تو اس عقل کو مستقل نہیں بنایا۔

**تشریح**

انہی بار کے کاموں میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کی ضرورت ہو۔

تفصیل احوالہکذا ہفتہ ہے اور ہفتہ لا یشغلق بہ العقل اس کی تفسیر ہے۔ علم طلب بھی وقت و ذریعہ و حق و عمل ہوا پھر حکار سے انبار سے اندر کے اس کو پھیلا دیا۔

**تفسیر** جس کو دعوت حق نہیں پہنچی وہ اشعرہ کے قول صحیح کے مطابق مذبذب ہوگا۔ و فیہ تفصیل۔

و ینکذ جعل القضاء معناه ما هي ميكنات لا طريق الى المعزم باخذها انبيها وصنفا ما هي  
واجبات و معتنات لا نظير للعقل الا بعد نظره الشر و بحث في اهل لو اشغل الانسان  
به لتعطل اكثر مصلحته فكان من فضل الله و رحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما  
قال الله تعالى و ما ارسلناك الا مرحمة لعل العالمين

**ترجمہ**

اور ایسے ہی الامران کے کہ نفس و حکام بندے۔ ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جنکی ردوں  
جا نوب میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجب  
یا متعانت ہیں جو عقل کھیلنے کا ظاہر نہ ہو سگے مگر نظر اعم اور بحث کا مل کے بعد اس طرح کو اگر انسان اس میں  
شغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معدول ہو جائیں تو اللہ کے فضل و رحمت میں اس بات کو بیان  
کر سکے۔ یہ چیزوں کا بھیجنا۔ ایسا و باری ہے۔ درم نے آپ کو مزام مالکوں کی رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

**تشریح**

یعنی حکام کہ تو ممکن ہیں، کچھ واجب ہیں، اور کچھ متعانت ہیں۔ ممکن کی مثال اللہ کے فضل و رحمت  
صحیح اور نصیر کا ثبوت و نیز حشر الاجساد، سدرۃ المنتہی کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، مہدی  
کا ظہور و جل کا ظہور، اور نزول عیسیٰ و غیرہ۔ یہ سب امور ممکن ہیں اور قضایا کے ممکن ہیں اور امکان کی  
دونوں جہتیں مساوی ہوتی ہیں تو کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے انبار  
کی ضرورت پیش آگئی اور جو احکام و قضایا ایسے ہیں جو واجب ہیں جیسے حدت نامہ و جود واجب تعالیٰ  
اور کہ قطب یا ایسے ہیں جو متعانت ہیں جیسے شریک الہاری اور اس کا کسی جہت اور ممکن ہیں ہونا۔ یہ سب  
احکام مذکورہ ایسے ہیں جو انسان کو حاصل نہیں ہو سکیں اور اگر کسی کو بڑی محنت و جدوجہد کے  
بعد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کی ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے گی وہ اس کے علاوہ کچھ اور  
کرنے اور دھرنے سے بھی مشغول ہو کر بیٹھ رہے گا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل و احسان فرمایا اور

مذکورہ فقہاء اہل سنت و اہل کفر کے لئے انبیاء کو مسجد بلا سنے تو اللہ کا ارشاد ہے: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ رحمت بطریقِ سرِ خفہ مالہ ہے اور آپ کا سب کیلئے رحمت جو نہ ظاہر ہے اور کھلے کیلئے بھی ظاہر ہے۔ دوسری قومیں مسجد گروی جاتی تھیں۔ فخر ر۔

وَأَيُّدِهِمُ الْإِنْفَاءُ بِالْمَعْجَزَاتِ لِلْمَعَادَاتِ جِدَّةً وَحِجَّةً وَهُوَ أَمْرٌ يُظْهِرُ خِلَافَاتِ  
الْعَادَةِ عَلَى نَسَبِهَا مِنَ الْبُحْثِ عِنْدَ مُخَدِّي الْمُنْكَرِينَ نَحْوَ وَحْشَةِ الْعِجْزِ الْمُسْكِرِ عَنِ الْإِنْفَاءِ عَلَيْهِ

ترجمہ

**ترجمہ:** اور یوں کہ ان کو یسویٰ ایمان کو ان حجرات کے ذریعہ جو مادت کو کو طریقہ سے ہیں۔ (مصحف)  
 معجزہ کی مع ہے۔ اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلاف عادت دینی نبوت کے ایسے مظاہر ہوگی  
 جسے مسکین کو پہنچانے کے وقت اس طریقہ پر جو مسکین کو اس کے مثل کے لئے سے عاجز کر دیتا ہے۔

تشیخ

**تشریح** یہاں سے مصنف نے ان عقول کو بیان کر دیا جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے تو ان امور میں سے عجرات ہیں۔ اور مقررہ وہ خلافِ عادت چیز ہوتی ہے جو فقط مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے۔ دوسری طاقت سے اس کا مقابلہ نہیں ہو پاؤا بلکہ معجزہ و ساری باطل قوتوں کو کھینک کے رکھ دیتا ہے۔

تنبیلاً :- معجزہ قیوں کے برائے سہاڑ ہے جسے علامت اور نشانی میں، یا حقیقت سے اہمیت کی جانب  
فصل تحریر کے لئے۔ ولفنشاہ فی الکلام المنظم لہ۔

تعلیم:۔ خوارق کی اقسام سب سے معجزہ، کرامت، مقنن، دیبائیں، اشہد راج، ابائت، سحر اور اہل نقاب میں عرض کر چکا ہوں۔

تعلیم کی وجہ سے خواتین کا کلیہ حال بہ دراز لوگ دھوکہ میں پڑ جائیں گے اور اس کو سچا نہیں سمجھیں گے۔

وَوَدُّ لَكَ لَأَنْتَ أَلَّا تَأْمُرَ بِالْمَعْجِزَةِ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهَا وَلَسْتَ بِنَبٍّ مُنْذِرٍ  
وَوَدُّ عَمَى النَّاسِ أَنْ يَمْسُوكَ فِي أَكْثَرِ الْمَوَاقِفِ

ترجمہ

**ترجمہ** اور یہ (تاہم) اس لئے ہے کہ اگر تاہم: الجور نہ ہوئی تو اس کے قبل کو قبول کرنا واجب نہ چونکہ اور دعویٰ رسالت میں حد راق کا اسے ظاہر نہ ہوتا۔

شماره ۱۰۰

**تشیخ** یعنی اگر مہر کے ذریعہ بادیِ تعالیٰ انبیاء کی تائید و توثیق کے تو کون انبیاء کی نبوت کا ثبوت

کرنا اور پھر انہوں اور بھڑوں کے درمیان کیسے امتیاز ہوگا اس مسئلے پر حکمت خداوندی کا مقتضار ہوگا ایسا کرنا معجزت سے تقویت دی جائے۔

وَلَمَّا ظَهَرَ الْمَعْجَزُ بِمَحْضِلِ الْجَزْمِ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقِ جَرِّ الْكَذِبِ بَأْنِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِ  
اَعْلَمَ بِالصِّدْقِ عَقِيبَ ظَهْرِ الْمَعْجَزَةِ وَأَنَّ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِي نَفْسٍ -

**ترجمہ**

اور معجزہ کے ظاہر ہونے کے وقت اس کے صدق کا یقین طالع ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونے کے طریق پر اس طریق پر کہ انسان معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم یہ فرما دیتے ہیں اگرچہ علم کا عدم خالق بھی فی نفس ممکن ہے۔

**تشریح**

عادت یہی جاری ہے کہ جب مدعی نبوت نے معجزہ دکھا دیا تو اس کی پہنی کا علم حاصل ہو جاتا ہے خواہ اپنی ہٹ دھرمی اور پہنی سے کبھی سے کوئی نہ دے مگر صدق کا علم ضرور ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے مگر اس کا محض علم یقین کے حصول کے متعلق نہیں ہوتا۔

وَالَّذِي كُنَّا عَلَى أَحَدٍ مَعْجَزٍ مِنْ جَمَاعَةٍ مِنْ رُسُلِ هَذِهِ الْمَلَائِكَةِ الَّتِي شَرَفَ كُلُّ الْمَلَائِكَةِ  
أَنَّ كُنْتَ مَادَّ قَائِلًا لَفَتْ عَادَاتُكَ وَقَدْ مِنْ مَكَانِكَ ثَلَاثُ مَرَاتٍ فَعَلَّ بِمَحْضِلِ نَجْمِكَ عَقْدُ  
عِلْمِ صُرُورِي عَادَى بِصِدْقِهِ فِي مَفْكَتِهِ وَأَنَّ كَانَ الْكَذِبُ مُمْكِنًا فِي نَفْسِهِ، فَإِنَّ  
الْإِمْكَانَ لَذَاتِي بِهَيْئَةِ التَّجَوُّزِ الْعَقْلِيِّ لَا يَتَأْتِي فِي حُصُولِ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِ سَائِلَاتٍ  
جَبَلٍ أَحَدٍ لَمْ يَنْقَلَبْ ذَهَبًا مَعَ امْتِنَانِهِ فِي نَفْسِهِ -

**ترجمہ**

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری جانب اس بادشاہ کا نام نہ ہوں یا پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی دولت کے نشان کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں بادشاہ نے ایسا ہی کر دیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہوئے گا اگرچہ فی نفسہ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکان الہی جو تجویز عقل کے متعلق نہیں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے متعلق نہیں ہے جیسے ہمارا یہ سنا اس بات کو کہ اگر پہلا سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود۔

**تشریح**

تو جیسے مثال مذکور میں اس جماعت کو علم ضروری جو بطریق عادت الہی حاصل ہوا ہے، یہی حال انبیاء کے معجزہ کے ظہور کے وقت ہوتا ہے اگرچہ امکان ذاتی عدم علم کا موجود

رہتا ہے مگر علم یقینی صدق کا حاصل ہو جاوے۔ اور یہ اصول اپنی فہم مسلم ہے کہ امکان ذاتی حصول علم قطعی کے ذاتی نہیں ہے جیسے حیل اُحد کا سونا بننا ممکن ہے مگر سونا نہیں اور نہ بننے کا ہم کو یقین ہے۔ تو دیکھو امکان ذاتی نے علم یقینی کو از اکل نہیں کیا۔

فان العلم لا يحصل بالعلم قصد فيه بموجب العقائد لانها احدى طرق العلم كالتحقيق والقصد في ذات امکان كون المعنى عين عين الله تعالى او كونها الغرض من التصديق او كونها التصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يتقدم في العلم الغرض من الحس بحدوثه انسان امکان عدم الحواسه انسان بحيث انه لو قدر عدمها لولم يزل منه محال

### ترجمہ

پس ایسی ہی یہاں (ظہور مجرہ کے وقت) اپنی کے صدق کا غرض حاصل ہو جاوے عادت ہو جو کے مطابق اسقے کہ قدرت مثل اس کے علم کے اسباب میں سے ایک ہے اور اس علم میں مجرہ کے غیر اثر کی جانب سے ہونیکا امکان اور مجرہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونیکا امکان یا مجرہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونیکا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے اقسام کے محال اغراض ہوں گے جیسے آب کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری تھی بلکہ محال انداز نہیں ہے اس میں کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

### تشریح

ایسی ہی قابل میں آپ کے سامنے ایک مسلم اصول آچکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے معانی نہیں ہے لہذا جب نبی کے ہاتھ پر مجرہ کا ظہور ہو گیا تو اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں۔ لیکن ان امکانات کو جو سے علم یقینی میں کو فرق نہیں آچکا۔ جیسے آگ کا نہ ہونا ممکن ہے مگر اس امکان کو جو سے کوئی آگ میں نہیں کوئی، کیونکہ جانتا ہے کہ اگر اس میں کوئی واقعہ جائز گاہی آگ سے بچتا ہے اگر نہ جانا ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم کیلئے آگ سلامتی بنادی گئی تھی، اور آگ کی عدم حرارت کا امکان اس کا مطلب ہے کہ اس کو فرض کر کے بے محال لازم نہیں آتا لہذا اگر آگ نہ جلتے تو کوئی محال لازم نہیں آچکا۔

فخاصہ کلام مخبرات کے ظہور سے انبیاء کا صدق معلوم ہو جاتا ہے ورنہ کوئی بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھتا، لیکن قدرت نے ایسا قانون مقرر کر دیا ہے کہ صادق اور کاذب میں توڑا ایمان ہو جاتا ہے بہت سے لوگوں نے نبوت کا دعویٰ کیا، مگر توڑا انکا جھوٹ معلوم ہو گیا مرزا غلام احمد قادیانی کا حال معلوم ہے کہ عروج و کدھ ہے اس کے خلاف ہی ہمیشہ ہوتا رہا کوئی بات حتمی نہ ہو سکی، یہ جو مانا ہو سکی کا ہی دلیل ہے۔

تعلیم کا :- مولانا دریں صاحب کا نہ ملوثی نے علم الکلام میں نبوت کی معرفت کے ساتھ طریقہ اور نبوت کا

عطیہ لہی چھنے اور امکانِ نوارق نیز غورِ نوارق کی حکمت اور محروم و موزون کر امانت و معجزہ میں فرق نیز کرامت و اسرارِ شریعہ، حُذُوفِ اذکب و کتب اور فہمِ انصافِ نبوت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

**تتمیم (۲) :-** جو کتبِ الصادقہ کے اندر صفت کی انہاف موصوف کی جانب ہے اہل اہل میں والحدیث والوجہ ہے اور ممکن ہے کہ اس کو توجیب پر حاصل ہے کبھی مقتضی اب اس تاویل کی حاجت پیش نہ آئے گی۔

قَالَ لَا نَبِيَّ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَّا نَبِيُّ آدَمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَالْكَتَابُ  
الِدَالِ عَلَى أَنَّهُ مَقْدَامُ وَهُوَ مَجْمُوعُ الْفُطُوحِ بَابُ الْمَعْرِكَةِ فِي زَمَنِ بَنِي آدَمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِأَلْفِ بَابٍ لَا غَيْرَ  
كَانَ السَّنَةِ وَالْأَجْمَاعُ فَإِنَّكَ تَرَى نَبِيَّ مَعْلُومًا أَفْضَلَ عَنْ الْبَعْضِ يَكُونُ كَقَوْلِهِ ۱-

### ترجمہ

اور انبیاء میں سب پہلے آدم اور سب سے پہلے محمد علیہما السلام کی نبوت تو  
اس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور میں کیا گیا اس بات کے  
یقین ہونے کے بارے میں کہ ان کے نام میں کوئی دوسرا بھی نہیں تھا تو یہ (اردو میں) دلی کے ذریعہ سے ہے نہ کہ غیر  
کے اور لیے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو ان کی نبوت کا انکار جیسے کہ بعض لوگوں سے  
منقول ہے، کفر ہے۔

### تشریح

جہاں صفت نے اول انبیاء اور آخر انبیاء کی تعیین کی ہے شارح نے اس دعوئی پر دلائل قائم  
کئے ہیں حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر نہیں دلیس تاہم کی ہیں، قرآن، آیات قرآن سے  
ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو کچھ اور سے منع کیا گیا اور کچھ امور کا حکم کیا گیا جیسے قرآن باری ہے قَدْ مَنَّ اللَّهُ  
عَلَيْكَ فَإِنَّكَ تَرَى نَبِيَّ مَعْلُومًا أَفْضَلَ عَنْ الْبَعْضِ يَكُونُ كَقَوْلِهِ ۱- اور یہ بات بھی مسلم  
ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور غیر نہیں تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ امر وہی آپ کو ذریعہ دلی معلوم ہونے اور جب  
آپ کی جانب دلی کا نزول ثابت ہو گیا تو آپ کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ دلی انبیاء پر ہی ہوتی ہے۔  
۲- دوسری دلیل حدیث ہے عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنِّي أَنَبِيُّ اللَّهِ قَالَ  
آدَمُ فَلَمْ يَلَمْ يَرْسُولُ اللَّهِ وَبَنِي كَانُ قَالَ لَعَنَ بَنِي مُكَلِّمَ رِوَاةُ أَحْمَدُ ابْنُ مَرْزُوقٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَ  
عَنْ ابْنِ إِسْمَاعِيلَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كَانُ آدَمَ قَالَ لَعَنَ بَنِي مُكَلِّمَ رِوَاةُ أَحْمَدُ ابْنِ مَرْزُوقٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَ  
۳- تیسری دلیل اجماع ہے، اہل سنت اور سلف کا اجماع ہے کہ آدم علیہ السلام ہی ہیں، لہذا جب کتاب اور  
حدیث اور اجماع سے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت ثابت ہو گئی تو بعض متذہبن سے جو ان کی نبوت کا انکار  
منقول ہے کفر ہے۔

سوال :- مسلم شریعت میں ہے اِنَّ فَوْقَنَا عَلِيْهِ السَّلَامُ اَوَّلُ رَسُوْلٍ بَعَثَ اللهُ ۛ

**جواب:** یہی پہلے جو کلام کی جانب سے گئے وہ حضرت ذریع علیہ السلام میں بخلاف حضرت آدم اور شیث علیہما السلام کے کہ ان دونوں کو عیسٰی شرع کہنے اور ایمان کی جانب سے بھیجا گیا ہے۔

**سوال:** وہ دینی اور حضرت ذریع علیہ السلام کی والدہ اور حضرت مریم کی جانب سے بھی بھی گئی لہذا انکو بھی نبی کہا جائے۔  
**جواب:** وہ دینی جو شرع مکرّم نبوت پر مبنی ہے وہ دینی ہے جو بیداری میں کلام نبی کے ساتھ جو بسیار عظمت اور پرہیزی اور اہم موصی اور حضرت مریم کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ ذریع علیہ السلام واقف ہو یا غواب میں جو ناقص۔

**جواب:** وہ دینی مکرّم نبوت پر مبنی ہے جو برائے تبلیغ ہو اور حضرت آدم کی دینی تبلیغ کے لئے مبنی ہو اور کی تبلیغ کے لئے اور اہم موصی اور حضرت مریم کی دینی برائے تبلیغ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ حضرت آدم پر نہی مذکور کے خطاب نبوت سے پہلے تھے لہذا آدم کی نبوت پر اس سے استدلال درست نہ ہوگا بلکہ بعض علماء نے یہ کابول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام بعد النبوة معلوم ہوتے ہیں اور ان حضرات نے دوسری بات سے نبوت پر استدلال کیا ہے قرآن ماری ہے وہی آدم ربہ لغوی نہایت کاف و کما۔ جبکہ ان کی تفسیر انھوں نے نبوت سے کی ہے نیز خود نے کہا ہے کہ یہ خطاب قرآن کو نبوت میں تمام لاکھ دو اہم امت نہیں مبنی نبوت کے وہاں کیا مبنی؟ مگر یہ استدلال غلط ہے کیونکہ ان کی امت جوہر موجود نہیں نیز کبھی دینی تکمیل نفس مبنی کہنے بھی ہوتی ہے اور اہم موصی اور حضرت مریم پر جو دینی آتی ہے وہ تکمیل نفس سے متعلق نہیں بلکہ امور عارضہ سے متعلق ہے۔ گناہ مبنی

**تیسرا سوال:** اہل بیتان نقیہ والیہ سمعہ قدی میں ہے کہ پیغمبر آدم علیہ السلام پھر شیث بن آدم پھر ادریس پھر نوح پھر ہود بن حماد پھر صالح بن عبد پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام پھر اسماعیل پھر اسحاق پھر یعقوب پھر یوسف پھر شعیب پھر قوسی اور باقر بن پھر یوسف پھر داؤد پھر سلیمان پھر حضرت زکریا پھر یحییٰ پھر عیسیٰ پھر الیاس اور سب سے آخر میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

**تیسرا سوال:** اہل بیتان نقیہ والیہ سمعہ قدی میں حضرت یوسف علیہ السلام کا نام نہیں ہے یہ اضافہ میں سے کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھے۔ وہ ان کے چچا زاد بھائی تھے باقی حزب بدخود ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت سحابی کے درجے تھے یعقوب اور عیسا اور دوزخوں بڑا اور بدبو سے تھے چیلہ وال کے پٹ سے عیسا اٹکے پھر یعقوب اسی دبو سے ان کا نام یعقوب ہوا یعنی بعد میں تھے کیونکہ وہ اور کہلے کہ یعقوب بنی اسرائیل کے باپ ہیں اور حضرت یعقوب کو اسرائیل کہا جاتا تھا جو ان کی زبان میں عبد اللہ کے معنی میں ہے اور عیسا وہ ابو الہدم ہیں۔

وَأَمَّا نَبُوءَةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا تَأْخُذُ بِالْعَجْزَةِ وَأَمَّا دَعْوَى النَّبِيِّ فَفَقْدُ  
عَلَمِهِ بِالْأَوَّلِ وَأَمَّا الظَّاهِرُ الْعَجْزَةُ فَلَوْ جَسَدٌ أَحَدُ هَؤُلَاءِ أَظْهَرَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحْدِثُ

دہا البغضاء مع كمال بلا غلغلة فجنوا عن معارضة باقص سورة من هذا الكهم  
على ذلك حتى خاطر واجمهم واعرضوا عن المعارضة بالخرافة والمعادرة بالكلية

## ترجمہ

اور ہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پس اس سلسلے کے انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو  
ظاہر کیا اور ہر حال نبوت کا دعویٰ تو وہ تو اقر سے معلوم ہے اور ہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ  
وہ طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ  
بغضاء کو پہنچا دیا یا ان کی کمال بلاغت کے باوجود تو وہ اس کی ایک چھوٹی سورت کے ساتھ معارضہ کرتے  
سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے ہم عصر ہو چکے باوجود یہاں تک کہ انھوں نے اپنی جاذب کو غلطہ میں ڈال دیا  
اور حرد سے متاثر ہو کر نیک بھائی کے ساتھ مقابلہ برپا کر گئے۔

## تشریح

یہاں سے شارح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں تو اولاً انھوں نے کہا کہ آپ صلی  
النبوت وفضل المعجزة فہو نبی، ثم ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور کئی محدثوں سے جی عقل معنی ادھی  
وہ جز میں وہ نبوت کا دعویٰ وہ معجزہ کا ظہار تو پہلے جو کہ بار میں شارح نے فرمایا کہ اس کا طرہ اثر سے  
ہے لہذا اس کے انکار کی کو کوئی گنجائش نہیں رہی۔ صغریٰ کا دوسرا جز تو اسکو شارح درہم بقول سے  
ثابت کر رہے ہیں اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس سے ان، بطور اور فطہار کی کہ توڑ دی ہو کو اپنی  
فطاعت و طاعت پر نازل تھا اور انکو پہنچا دیا یا کہ اس جیسی ایک سورت ناکر دکھا دیا لہذا ان کی کان بلاغت  
مسلط ہے اور معارضہ پر انکی حرص بھی مستوفیہ اس کے باوجود کلام کے ساتھ معارضہ کر سیکے بھائے تو اس سے  
مقابلہ کرنے پر آمادہ نہیں ہوا کہ اس کا نام کر سکتے عاجزی کے تحت عاجزوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے کہ بات سے  
کا مبالغہ نہیں ہوتی تو بات پر اثر آتے ہیں۔

وَلَمْ يَنْقُلْ خَوَاجِدٍ مِنْهُمْ مِمَّا تَوَفَّرَ الدَّوَاعِيُ الْاِتِّبَانُ بَشَرٍ مَقَابِدَ اَنِيهِ فَذَلِكَ قَطْعًا  
عَلَيْهِمْ نَاوَمٌ عَنِ الدَّاعِيُ وَلَعَلَّاهُ صَدَقَ دَعْوُو النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِمَا عَادِيَا الْاِفْتِدَامِ  
فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْاَحْمَالِ الْعَقْلِيَّةِ عَزَاوُشَانِ مَسَاوِرِ الْفَسْطُومِ الْعَادِيَةِ

## ترجمہ

اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کے بڑے ہو چکے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو  
قرآن کے قریب ہو تو یہ قضیہ طور پر اس بات پر دلالت ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے ہے اور اسی  
سے نبی علیہ السلام کے دعویٰ کا صدق معلوم ہو گیا اس لیے علی عادی کے ساتھ جس میں احکامات فطیہ میں سے



کو بھی غلط نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم مادہ کی بھی شان ہوتی ہے۔

**تشریح**

بعضی جب قرآن سے انکو پہنچ دیا تو ان کے پاس اسباب کی کثرت تھی، نفعات و بلاغت میں ہمارے نام نہ رکھتے تھے اس کے باوجود اس کے ساری نوکیلائے عیسا بھی نہ لاسکے جو اسکے کو قریب ہو سکے۔

**سوال** : ممکن ہے کہ انھوں نے اس کا جواب دیا ہو، درمیان میں چھپایا ہو؟ **جواب** : کہنا تو خدا میں بہت زیادہ تھے چھپا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اسی کو شمار میں نہ تو ان کو داعی سے نصیر کیا ہے۔

**سوال** : ہو سکتا ہے کہ انھیں عقلی اثر علیہ دخل نہی وقت میں سب سے زیادہ اہم ہوں؟ اور ہو سکتا ہے کہ آپ کے خوف سے لوگوں نے اس کا جواب ظاہر نہ کیا ہو؟ **جواب** : یہ اشارہ نے الیقصر اسے انھیں احتیاط کا جواب دیا ہے، بہر حال نفع اور بقا کا معارضہ ظاہر ہونا یہ بھی بظاہر ہے کہ یہ اللہ کا کام ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے آپ اپنے دعویٰ و رسالت میں کیسے ہیں۔

**تنبیہ** : قرآن کریم نفعات و بلاغت کے لیے اعلیٰ معیار پر قائم ہے، میں کامل لائف سے ملاقت انسانی قدر ہے۔ اس کے مجموعہ کو دیکھا جائے کلمات و حروف کی بندش کو دیکھا جائے، اس کے اسلوب و ضرب کو دیکھا جائے اس کے معانی کے مطالعہ سے ہوتے سمندر کو دیکھا جائے، اس کے بیان فرمودہ علوم و فہم قرآن اور اخبار معنیات کو دیکھا جائے اور اس کے ارشاد فرمودہ احکام عدل و قوانین نظام عالم کو دیکھا جائے ہر اعتبار سے اعجازی و اعجاز نظر آئیگا، اگرچہ عجیبوں کے نزدیک اس کا اعجاز بظاہر نظر ہی ہے مگر اہل عرب پر یہ امر عجیب

وَمَا يَعْزُبُ عَنْهُمْ لَحْظٌ مِنْهُنَّ وَالْأَمْرُ الْمَخَافَةُ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْفُضُولُ الْمَشْرِفُ مِنْهُ  
أَعْيُنُ ظُهُورِ الْمَعْجَنَةِ كَدَ النَّوَاتِرِ وَأَنْ كَانَتْ تَفَاصِيلُهَا أَحَادًا الْكُتُبُ الْعِلْمُ وَالْجُودُ  
حَاسِنٌ وَهُوَ مَدَنٌ كَوْرَةٌ فِي صُغْبِ السَّيْلِ۔

**ترجمہ**

اور ان دونوں میں سے درستہ افزہ یہ ہے کہ آپ ایسے امور جو خارقِ نادر میں اتنے مقبول ہیں کہ ان کا اپنی ظہور و مجرہ کا قدر مشترک حد تو ان کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیل آحاد میں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور ذمہ کی سخاوت اور یہ امور کتبِ سیر میں مذکور ہیں۔

**تشریح**

یعنی ایک تو آپ کا زور مجرم ہے یعنی قرآن اس کے علاوہ اور بہت سے مجرمے ہیں جو بطریقِ توازن معنوی حد تو ان کو پہنچتے ہوئے ہیں اگرچہ ان کی تفصیل اخبارِ آحاد میں سے ہو بہر حال توازن کی انعام مذکورہ فیما سبق میں سے ایک قسم توازن معنوی (یعنی توازن قدر و شرف) اور توازن کی ساری انعام قطعی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور فاطمہؓ کی سخاوت بطریقِ قدر و شرف

تو اس سے ثابت ہے شارح فرماتے ہیں کہ کتب میر میں یہ معجزات مذکور ہیں۔  
**تعلیق** ۱۔ صاحب بن عباس نے کچھ معجزات کو شمار کر دیا ہے اور حضرت اقدس مفتی محمد حسن صاحب گنگوہی  
 زید فہد علی گڑھی سے سہ ماہی میں یہ معجزات مذکور ہیں۔ ناظم۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ ارباب البہار علی نبوتہ بوجہ میں اُحد ہما ما نوافر من احوالہ قبل النبوة  
 و بحال الدعوة و بعد قاضی و اخلاقہ العظيمة و احکامہ العکسیتہ و اوقاتہ ما بحیث  
 تجرد الابطال و وفوقہ بعصمتہ اللہ تعالیٰ فی جمیع الاحوال و شبات علی حالہ ندی الاحوال  
 بحیث لو تجد اعدائہ مع شدۃ عداوتہم و حرصہم علی الطعن فیہ مطعون و لا الی القدر  
 فیہ سبیل فان العقل یجزم بافتراق حقائق ہذا الامور فی غیر الانبیاء و ان  
 یحکم اللہ تعالیٰ ہذا النکات فی حق من یعلم انہ یتوکل علیہ ثم یمسک ثلثا و تشرین  
 سنتہ ثم یطہر دینہ علی سائر الادیان و ینصوح علی اعدائہ و یحیی اُشیاءہ بعد  
 موتہ الی یوم القیامۃ۔

## ترجمہ

اور ارباب البہار نے زہیرت والوں نے آپ کی نبوت پر دو طرح استدلال کیا ہے۔ انہیں سے  
 ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تو اس سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور دعوت کے وقت اور  
 دعوت کے تمام ہونیکے وقت اور آپ کے اخلاقی غلبہ اور برکت احکام اور آپ کا اقدام جہاں پہلوان پیچھے ہٹ  
 جائیں اور آپ کا اعتماد اللہ کی خلافت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے جال پر دشمنوں کے دلت  
 اس پر بغیر آپ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے ہا وجود اور آپ کو مطعون کرنے پر جوں جوں ہو نیکی باوجود  
 کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے  
 ان امور کے افتراء کا بغیر انبیاء میں اور اس بات کے افتراء کا کہ اللہ تعالیٰ ان نکالات کو اپنے شخص میں  
 جمع کرے جس کے حق میں یہ مصمم ہو کہ اللہ پر حقوت گھرے گا پھر اس کو محبت سے بتیں سال کی اور اس  
 کے دین کو تمام دینوں پر غالب کرے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زہد  
 رکھے ان کے حملے کے بعد قیامت تک۔

## تشریح

آپ کی نبوت پر یہ استدلال امام عزالی نے پیش کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ آپ کے  
 اندر انبیاء کا کمال موجود ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے پھر اس کی تفصیل شرعی نہ آپ  
 کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لیتے جائیں، کفار کو سب آپ کو العار اقل الامین کے لقب سے یاد کرتے  
 تھے آپ کا حسن خلق، اہل بیت پرستی سے اجتناب اور عداوت جاہلیت سے اجتناب اور غایب ہونے میں اللہ کی

مہارت کرنا دھرم، دیکھ لئے، ہ نہیں پھر آپ کے وہ احوال دیکھ لئے جائیں جو لوگوں کو ایمان کی جانب دعوت کے وقت پیش آنے یعنی تکالیف شدیدہ کا تحمل، اور تبلیغ دعوت میں جہد و جدوجہد کے جبار اور طاقتور بادشاہوں کو دعوت حق دینا، اپنے معاونین کی قلت کے باوجود آپ کے اندر کوئی خوف و ہراس طاری نہیں ہوا اور فریخ تک کے بعد کے حالات دیکھ لئے جائیں کہ لوگ فوج در فوج آپ کے دین میں شامل ہونا شروع ہو گئے اور ساز و عرب آپ کا مطیع ہو گیا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے دبا اور دنا بعد آنے شروع ہو گئے مگر آپ کی تواضع، مسکنت اور شفقت، قناعت پر ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ قریش کو فتح مکہ کے دن یہ خیال تھا کہ آج یہ سب کو قتل کر دیتے مگر آپ نے فرمایا: **لَا تَدْرِيَتُ عَلَيكُمْ الْيَوْمَ بِغَيْرِ اللَّهِ لَكِنَّهُ** **وَهُوَ الْكَافِرُ الْأَحْمَدُ**، اس کے علاوہ آپ کے اخلاقِ عظیمہ دیکھ لئے جائیں جس کی انتہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **إِنَّكَ لَكُنِّي خَلْقٌ عَظِيمٌ**۔

اور آپ کے لئے ہوئے احکام جو حکمت پر مشتمل ہیں یعنی آدابِ فہارت و ملازمت اور تواضع و کثافت و حق و جہ و ہرج و مرج اور شہرت و رضا یا دوساریت، یہ سب ایسے احکام ہیں جن میں اگر کوئی غافل ہو کر کسی کو اسکو معلوم ہو گا کہ یہ تو ان احکامِ عظیمین کی طرف سے ہیں، امام شافعی کا فرمان ہے کہ اگر یہود و نصاریٰ امام محمد نبیالی کی کتابیں دیکھتے تو یقیناً ایمان لے آتے۔

اور جہاں سے میرا پہچانے جاتے ہیں وہاں آپ کا ہر مقدر و مارہا۔ جیسے غزوہ تبوک میں جب آپ کے پاس کوئی نہیں تھا دشمنوں نے آپ پر جویم کیا، آپ کیلئے میدان میں آئے رہے اور زبان سے فرماتے: **أَنَا لَسَبِيحٌ لَا كَذِبَ**۔ اناموں عبد المصطفیٰ نیز آپ کو ہر حال میں اللہ کی حالت پر اعتماد کامل تھا جیسے آپ اپنے اصحاب میں سے کسی کو رات میں بوقتِ چادر گھسائی کے لئے مقرر فرماتے تھے مگر جب یہ آیت نازل کر دی **وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**، تو آپ نے پھر فرمایا کہ اللہ میرا حافظ ہے پھر گھسائی کے لئے کسی کو مقرر کر دیا، اور کیا ہی خوف و دہشت کا سوڑا یا مگر آپ کے استعمال پر کوئی فرق نہیں آیا۔

**سوال :- تو پھر آپ نے جب کربلا کیوں کی؟**

**جواب :-** ابھی تک آپ پر میرا وہب تھا اور تک سلام تھا اور ہجرت ہمارا غرضی تھی کیا آپ کو معلوم نہیں کہ جب آپ غارِ ثور میں تھے اور مشرکین غار کے پاس گھڑے ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ اگر مشرکین اپنے پیروں کی طرف سے دیکھ لے تو ہمیں دیکھ لیں گے۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا: **يَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَا تَخَفُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْغَنِيَّةِ**، یعنی اللہ ہمارے ساتھ ہے تو پھر خطرہ کس چیز کا۔

خدا جسے کلامِ آپ کے اخلاقِ عظیمہ کا یہ عالم ہے کہ گناہ کو گناہ کو اتنی شہرت دینے کے باوجود جسکی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کوئی لٹنے لڑنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے۔ جب حال یہ ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں جمع ہو جائیں یہ محال ہے اور پھر اس کے بعد

تیس سال میں دین کی تکمیل اور تمام دنیا پر دین محمدی کا غلبہ اور آپ کے بعد آپ کے آثار علیہ السلام پر دستور موجود اور بالی اور تاقیامت باقی رہیں گے یہ امور تباہ و برباد نہ رہیں گے۔ علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا لہذا آپ کی نبوت ثابت، ظاہر اور باہر ہے۔

**تنبیہ** :- خدا تعالیٰ معارضہ پر نہیں ہوتا اس کے اصحاب میں کسی سختی پر جو انات کا جمع ہوا، یہاں تک کہ بعض درستی کو وہ چیز لینے کے لئے ہلاک کر دے۔ غلطی و غلطی۔ باب مغفلت سے ہے جس کے معنی ہیں غفلت اور ہلاکت میں ڈالنا۔ متعجب۔ جمع جمع۔ خون یا دل کا خون، دروغ و مراد جان ہے بارزائد ہے۔ الایمان یعنی ایمان۔ تم نقل کا مفعول بالیم غافل ہے۔ بیکافی اہمیرت کی فتح ہے اور بصیرت الیسی عقل کو کہنے میں جسے حق تک رسائی ہو گئی ہو۔ وبعد تمامہا۔ ہمارا سر جمع دعوت ہے اور دعوت کی تمامیت سے فتح مکہ کے بعد کے حالات ہیں۔ اقدام آگے بڑھنا۔ اجماع۔ اذکار کی ہند ہے یعنی پیچھے ہٹنا اور قرار دینا۔ ابطال۔ بطل کی فتح ہے یہود۔ لدی الاحوال۔ احوال، بول کی جمع ہے یعنی خوف و دہشت۔ محقق لم یجد کا مفعول یہ ہے۔

**تنبیہ** :- شارح نے جو احوال بیان کئے ہیں یہ آپ کے احوال کا صریح اور رہے احوال بالذکر کا سلسلہ تو بہت زیادہ ہے لیکن ان احوال کو جو حق کی نگاہوں سے ادھن کر دیا اور حکمت کا مقتضاء بھی یہی ہے ورنہ اگر آپ کے احوال باطنی کا محور و اساس صریح ظاہر ہو گیا ہو تا تو مخلوق اس کا تحمل نہ کر پاتی۔ ورنہ انہی۔

وَنَانِيَقَمَا اَنْتَ اَدْعَا لَكَ الْاَهْلَ الْعَظِيمُ بَيْنَ اَهْلِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حَكْمَةً مَعَهُمْ  
وَبَيْنَ لَهُمُ الْكِتَابُ وَالْحَكْمَةُ وَعَلِمُهُمُ الْاَحْكَامُ وَالْاَشْرَافُ وَانْتَهُمُ مَكَارِمُ الْاَخْلَاقِ وَالْاَكْمَلُ  
عَنِ غَيْرِ اَمِنَ النَّاسِ فِي الْاَنْفِائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَنَوَازِلِ الْاَكْرَبِ لَا اِيْمَانُ وَالْعَمَلُ  
الطَّالِعُ وَاطْلَعُ اَللّٰهُ دِيْنَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ كَمَا وَعَدَ لَا وَهْ لِلنَّبُوَّةِ وَالرَّسَالَةِ سَوْفَ ذَلِكِ

## ترجمہ

اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ الیسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت ہے اور ان کیجئے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو انکھار و شر الخ کی تعلیم دی اور مکالم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فہما کی علیہ و علیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل عمل سے متور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام دنیا پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت و رسالت کے اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں ہیں۔

## تشریح

ارباب بھارت کا آپ کی نبوت پر یہ استدلال نہ کر سکتے ہیں کہ دوسرا استدلال یہ ہوا کہ اگر آپ

سے منقول ہے۔ استدلال دور کا حاصل یہ تھا کہ آپ کا کمال کمال انبیاء ہے اور اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کمال و تکمل انبیاء کا کمال و تکمل ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے نبی آپ ایسی قوم کے درمیان پیدا ہوئے جو دین و دنیا کی تہذیب کے آستانہ تک آپ کی تکمیل نے ان کو مسلم عقائد بنادیا اور ساری دنیا کا پیشوا بنادیا خواہ علمی میلان ہو یا علمی یہی مراتب آپ کے کمال و تکمیل سے۔

### شعر

دُرِ خفائی نے تری قطروں کو دریا کر دیا ۥ دل کو روشن کر دیا آنکھوں کو بلیا کر دیا  
خود نہ تھے جو رہ برادروں کے لڑی ہو گئے ۥ کیا نظر تھی جس سے خُڑوں کو مسجور دیا  
جہاں میں حضرت صدیقِ سالکان کیا ہوگا ۥ عمر فاروقؓ قیام عادل و نشان کیا ہوگا  
بیاداری میں کوئی ثانی غافل کیا ہوگا ۥ حق شیر خدا صاحبِ بیان کیا ہوگا  
مہمان کا یہ عالم ہے تو پھر سلطان کیا ہوگا

**تنبیہ :-** احکام و شرائع سے مراد واجبات و منہیات و مباحات ہیں۔ مکالم اخلاق سے مراد جہاد جو دو تہذیب و تمدن کے درمیان ہوتا ہے۔ آپ نے یہ احکام و اخلاق اس طرح سکھادیے کہ تو تعلیم کا نقشہ ہے، آپ کی نبوت کے مشاہدہ اس کے علاوہ میسر نہیں جو کتب میں مذکور ہیں۔

وَاذْكُرْ نُبُوتَ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ وَكَلَامُ الْمَنْزِلِ عَلَيْهِ خَلْقُ الْبَشَرِ وَالْخَلْقِ الْمُنْتَبِئِينَ  
اِنَّ مَبْعُوثَ الْاَوَّلِيْنَ كَمَنْ اَوَّلَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاَوَّلِيْنَ قَبْلَ الْاَوَّلِيْنَ الْاَوَّلِيْنَ الْاَوَّلِيْنَ الْاَوَّلِيْنَ  
نُبُوتُ لَا تَخْصُ بِالْعَرَبِ لَمَّا زَعَمَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ

### ترجمہ

اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہو گئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا کلام جو آپ پر نازل کیا گیا اس بات پر دلالت ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب سے نبوت کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ کی نبوت عرب ہی کیلئے مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ کورہ دلائل سے آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا تو آپ کا فرمان واجب الاتباع ہو گا اور آپ کے کلام سے اور قرآن سے آپ کا خاتمہ الانبیاء ہونا ثابت ہے۔ اور یہ بات ثابت ہے کہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب سے پیغمبر مقرر کیا گیا ہے۔ تو اب یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آپ پیغمبر آخر زمان ہیں۔ تو بعض نصاریٰ اور بعض یہود نے جو کہہ کہ آپ کو صرف عرب کیلئے پیغمبر مقرر کیا گیا ہے کیونکہ یہ لوگ اسی تھے انکو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اپنی کتاب ہیں میں نبی کی ضرورت ہے ہی نہیں۔

مگر ان کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ نبی کذبت معصوم ہوتا ہے اور آپؐ نے ارشاد فرمایا: بُئِثْتُ اِلٰی اِنْسَانٍ كَاثِرٍ  
لِیْذِ اَمْنٍ دُمٌ یُّوْا کَیْ یُّبَاطِلُ بِہٖ جِکَاہِی اِلٰی کِتَابِہِی اِسْ بَات کُتْسِیْہِہُ کَیْہِہُ کُتْسِیْہِہُ مَعْمُومٌ یُّوْا ہُہ  
سوال :- بعض نصیحتوں کی تائید کیوں لگائی؟ جواب :- اس لئے کہ بعض تو بالکل آپؐ کی نبوت کے  
قابل ہی نہیں تھے۔

سوال :- غامض استنباط ہو سکی دلیل قرآنی کیا ہے؟ جواب :- وَلٰكِنْ رَّسُولَ اللّٰهِ وَخَاقِ الْمُنٰیغِیْنَ

سوال :- حدیث سے کیا دلیل ہے؟ جواب :- اُرْسِلْتُ اِلَی الْخَلْقِ کَافَّةً وَفِیْہِمْ رُتَبٌ وَّالْمُنٰیغِیْنَ رَہَاہِیْمٌ

سوال :- جن دلائل کی جانب مہموت دوسے کی کیا دلیل ہے؟ جواب :- وَمَا رَسُلَاۤتُہٗ اِلَّا کَافَّةً

النبیاء کی قسم جس میں عاصی نے فرمایا: لَوْ سَلَّمْتُ اِلَیْہِہِ وَالْاَشْرَکُہِہِ وَالْاَسْدَہِہِ اَرَحُّہِہُ بَلْکَ بَعْضُہِہِ عَافِیْنَ  
کافران ہے کہ آپؐ کو تمام مانگے اور شجر و حجر اور تمام مخلوق کی جانب مہموت کیا گیا ہے۔ لیبویت و کجواہر  
اور نصابی کبریٰ میں مہموت پر مفصل گفتگو ہے لطیف طبع نہ۔

سوال :- حدیث میں تو آپؐ نے مسکون بعدی مثلاً ثوب کے نام پر بھی ایسا ہی کیا ہے تو کیا بعض بعدی

الاحکام اللہ بصر بالکلیۃ لیس؟

جواب :- یہ امت مسلمہ کو متروک ہے جو احادیث میں مذکور ہے اور اگر بعض تسلیم بھی کریں گے تو

اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مراد ہیں۔ نہ تو قادیانیت پر نفیر کی گئی ہے نہ قریر میں جس میں دلائل قریب نبوت

پر تفصیل گفتگو ہے۔

فَاِنْ قَالِیْ قَدْ وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ نَزْہُولُ عِیْسٰی بَعْدَہٗ قُلْتُ اَفَعَمَلُکُمْ یَا مَہْمُوتُ لَکُنْتُ یَتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَیْہِ  
السَّلَامُ لَا اَنْ شَرِیْعَتُہٗ قَدْ مَنَحَتْہٗ فَلَا یُکُوْنُ اِلَیْہِہٗ وَحْدَہٗ وَنَصَبُ الْاَحْکَامِ ہَلْ یُکُوْنُ خَلِیْفَتُہٗ  
رَسُولُ اللّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَہَا لَا حَیْزَ اَمَنَہٗ یَصْلُوْبُ النَّاسَ وَیُوْثِقُہُمْ وَیَقْتَدِیْہِہٗ بِاَمْرِہٖ  
لَا اَنَّهُ اَفْضَلُ فَاَمَّا مَنَہٗ اَوْفٰی۔

ترجمہ :- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں آپؐ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول درج ہوا ہے تو  
ہم کہیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا کہنے والے تھے کہ ان کی شریعت  
منسوخ ہو گئی تھی تو ان کی جانب حق ہو گئی اور ان احکام کو مقرر کرنا ایک وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ  
ہوں گے جو حق پرست ہو سکی (عیسیٰ) لوگوں کو تڑپا رہا ہے کہ ان کی امامت کر رہے گے اور مہموت کے اور مہموت کی امامت اوتی سے۔  
اقتدار کریں گے اس لئے کہ وہ افضل ہیں قرآن کی امامت اوتی سے۔

تشریح :- یہاں سے شارح تک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ

آپ فرما رہے ہیں کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے جو گھارے راجہ کی شہادت کے مطابق حکم فرمائیں گے کیونکہ ان کی شریعت تو مفسوخ ہو چکی ہے لہذا تجدید شریعت کے لئے ان پر کوئی حق نہیں نہ ہو سکتا اور حکام جدیدہ مقرر نہیں فرمائیں گے۔

**سوال :-** بخاری و مسلم وغیرہ میں حدیث موجود ہے کہ حضرت عیسیٰ جبرائیل کو قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ کفار کو جبرائیل پر مجبور کرینگے تو یہ تو مسلم حدیث ہے کہ جبرائیل بخاری شریعت میں تو جبرائیل کو قبول کرادیا ہے۔

(الان یسمی ما یتبع)

**جواب :-** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود پہلے ہی ارشاد فرماتے ہیں کہ اس طلب یہ ہو کہ یہ حکم وقت ہے حضرت عیسیٰ کے نزول تک تو جبرائیل نے ذکرنا شریعت محمدی کا حکم ہوا۔ پھر خدا نے فرمایا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ امام مہدی سے افضل ہیں اسلئے صحیح یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ ہی امامت کو لیں گے۔

**تفسیر :-** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حضرت عیسیٰ زمین پر اترینگے اور نکاح کریں گے اور ان کے وارث جوئی اور بیٹا جس سال زمین پر میں گئے پھر ان کا انتقال ہوگا ان کو بری قبر کے پاس دفن کر دیا جائے گا تو میں اور میں ابن مریم انہو کے درمیان ایک قبر سے اٹھیں گے۔

**تفسیر :-** حضرت عیسیٰ علیہ السلام جہاں پہنچیں گے امام احمد فرمائیں گے کسی جہنم کا اہلکار نہیں فرمائیں گے۔ انیس ہزار میں ہوگا کاتب مسمیٰ ہے وہ ہے اصل ہے اور جو اہل حق سے جو یہ مستحق ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عمل کریں گے وہ سب بائیس کے اصل اور انوار و برکتان ہے۔ روح انوار کے اللہ کا درجہ ایک جہنم سے بھی کم ہو یہ بڑی خوب نیر امتیاز ہے جو ملک خدا ہوتا ہے۔

**تفسیر :-** شارح نے حضرت عیسیٰ کی امت کو واضح فرار دیا ہے لیکن دلیل عقلی بشر کی ہے حالانکہ اسے کوئی پیر دین عقلی کافی نہیں بلکہ دلیل عقلی کی ضرورت ہے۔ اور مسلم شریعت ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے میں ابو راہان موجود ہیں جن میں ہمارا ذکر ہے کہ امام مہدی کی امت کو لیں گے اور شارح نے جو فرمایا ہے یہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہو سکتا میں نہیں شارح نے یہ بات کہلا سے کہی ہے۔ ملاحظہ ہو جوامع ص ۱۵۰

وقدر وی بیان عددہم فی بعض الاحادیث مؤثر ما روی ان النبی علیہ السلام سئل عن  
عدد الانبیاء فقال ما شاء الله وما رعبه وعشرون الفاً و فی رواية ما شاء الله وما رعبه  
وعشرون الفاً و لا ولی الا لا یقصر علی عدد فی التسمیة فقد قال الله تعالی متعہم من قصصنا  
علیت ومنہم من لم یتنبہس علیہ ولا یؤمن بآیة من العدد ان یدخل فیہم من لیس منهم  
ان ذلک عدد اکل ثمر من عددہم۔





لا یضبطہ الا الظن ولا یجوز بالظن فی باب الاعتقاد بات خصی جذا اذا اشتمل علی اختلاف روایات و حکان القول بموجب ما یفرض لیس مخالفۃ ظاہر الکتاب وهو ان بعض الانبیاء لم ینفذ حکم اللہ علیہ السلام و یحتمل مخالفۃ الواقع وهو عد النبی من غیر الانبیاء و او غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد و اسم خاص فی مدلولہ لا یحتمل الزیادۃ و النقصان۔

## ترجمہ

یعنی زور و اداس کے متعلق جو تک تقدیر بیان تمام شرط کے لئے اور جو اصول فقہ میں مذکور ہیں ناانہ نہیں دیتی مگر ان کے اور اعتقادات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً جبکہ وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے موجب کافانہل ہوں ان چیزوں میں سے جو جو کتاب کی مخالفت تک عقلی ہو ورنہ کتاب یہ ہے کہ کون انبیاء علیہم السلام کے سامنے مذکور نہیں ہوئے زور و عدیث کے موجب کافانہل ہوں) واقع کی مخالفت کو عقل سے زور و غیر انبیاء کو نبی یا انبیاء کو فرض شمار کر لے کر ثابت کرنے سے اس بات پر کہ اسم عدو اسم خاص ہے لیکن مدلول کے سلسلہ میں زور یا دینی اور عقائد کا احتمال نہیں ہوگا۔

## تشریح

اشارہ فرماتے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو روایات ہیں یا اخبار آحاد ہیں اور اگر خبر واحد یا تمام شرطوں پر پوری اثر سے تب بھی وہ فقط عقید ظن ہے نہ کہ عقید یقین اور یا اصول مسلم ہے کہ باب اعتقادات میں خیالات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات یا جائزین اور قطعیات ہیں نہیں لہذا خبر واحد کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں کیا جائے گا اور کسی عدد کو انبیاء کے متعلق متعین نہیں کیا جائیگا جبکہ روایات کے اندر اختلاف بھی ہے جبکہ مذکور کیا اور اس خبر واحد کو سامنے سے ظاہر کتاب کی مخالفت بھی لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر قرآن سے یہی بات ثابت ہوئی کہ بعض انبیا کا ذکر آنحضرت کے سامنے نہیں ہوا جبکہ اس کے اندر دو مسئلہ خطہ بھی موجود ہے یعنی امر نفس لامری کی مخالفت کا اندیشہ ہے کیونکہ ہر عدد خاص ہے جس میں کی بیشی نہیں ہوتی تو قدر او مغیرہ کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء یا غیر جائزین اور انبیاء غیر انبیاء میں داخل ہو جائیں ان تمام وجوہات کے پیش نظر کسی محدود عدد پر حصر نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے۔

تفسیر (۱) خبر واحد کے مقبول ہوئی اصول فقہ میں گیارہ شرائط ہیں (۱) راوی کا اسلام (۲) بوقت روایت عقلی کامل رکھنا ہو (۳) عادل ہو (۴) راوی نام لفظ ہو (۵) سند متصل ہو (۶) وفیہ کلام (۷) خبر واحد قرآن کے مخالف نہ ہو (۸) خبر واحد خبر مشہور یا خبر متواترہ کے مخالف نہ ہو (۹) خبر واحد ایسے حادثے متعلق نہ ہو جو مشہرت کو متعلق ہو (۱۰) خبر واحد عہد نبوی میں متروک الاحجاج نہ ہو (۱۱) اس حدیث کا راوی اس کا مدعی ہو اور نہ اس کے خلاف روایت کرنا ہو (۱۲) اس حدیث کے راوی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث

کے خلاف عمل نہ کرتا ہو حتیٰ میں ہے تو حکم خدا اذ اور دغیر معاف لکتاب والسنة الشہودہ  
 فواحدة لا قصہ یہاں البتہ کوئی کوئی نقص من القحابة رضى الله عنهم الاختلاف فيها ويزيد  
 المحاجة بآيات، فوجب العمل بشروطها حتى في المعصية وهو ركن الاسلام والعقدالة  
 والعمل الكامل والاضبط الى

تہم نہ تھا۔ اگر ظنیات کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں ہے تو فاعمل ملک بشر کی ہماش جو ظنیات سے منع  
 ہیں ان تو کتب عقائد میں کیوں لیا جاتا ہے اور اقوال معراج کے متعلق اخبار آمد کو اسلاف کیوں بیان کرتے  
 ہیں اور اقوال قرون ورجت کی روایات کو کیوں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان سب بحاث کا متعلق اعتقاد سے  
 ہے نہ علمی ہے اس سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ ظنیات سے بھی باب اعتقاد میں کچھ کام لیا گیا ہے اور  
 انکار ظن نہ سہا ہے لیکن اگر ظن کے اندر زوائد ہو اور دلیل ظنی کے حکم سے ظن حاصل ہو جائے منکر وہ بھی  
 جدید تک سے تحصیل یقین کے درجہ تک نہ پہنچے پلے تو اس میں کوئی معاخذہ نہیں۔

تخلیف (۱۳۱)۔ مصنف نے جو قرآن پاک صدر انبیاء میں صہ نہ کر سہ یہ عمل آں ہے کیونکہ کتاب ملک کماخت  
 لازم نہیں آتی کیونکہ جو سکتا ہے کہ انکار ذکر بعض وحی منلو کے عقائد سے ہو اور وحی غیر منلو کے ذریعہ مگر  
 متعلق رہا جائے تو کتاب کی مخالفت لازم نہیں آتی نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حدیث آیت کے بعد کی ہو۔  
 بہر حال اگر یہ اعتقاد بطریق ظن ہو تو اس میں نظام کوئی مفید نہیں ہے۔ قدریر

وكلهم كانوا يخبرون مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صلا  
 فاصحين لخلق لعل لا يتطل فائدة البهتة والرسالة وفي هذا الاشارة الى ان الانبياء ساء  
 معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الله وتبليغ الاحكام وامر الله بالامانة  
 امانه كذا في الاجماع وامامه ما افقت الاكثريين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل

## ترجمہ

اور تمام انبیاء خبر دینے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام پر کیا ہوا ہے اس لئے کہ نبوت  
 اور رسالت کے نبی یعنی میں پہلے ہیں خلق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ ہدایت اور رسالت کا فائدہ  
 بالمرہ ہو اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ انبیاء کذب معصوم ہوتے ہیں نہ خود ان امور  
 کے سلسلہ میں جو امور شرعیہ اور تبلیغ احکام اور ارشاد است سے متعلق ہیں نہ یہ حال علماء اہل جہا  
 رک نہ کا حد و نہیں ہو گا اور بہر حال بہر اکر اکثر لوگوں کے نزدیک اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام  
 گیا ہوں سے تفصیل ہے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف انبیاء کے اوجہات بیان کرتے ہیں کہ ان سب کا کام انبیاء تبلیغ ہے مخلوق

کے بغیر خواہ ہوتے ہیں درگردہ خلق کے بغیر خواہ ہوں تو ان کو موش کر سکا فائدہ باطل ہو جائے گا پھر روح فرما نے ہیں کہ انبیاء مجتہد ہوئے ہیں خصوصاً عارہ مجتہد جو تبلیغ احکام کے سلسلہ میں ہو پھر اجماع امت ہے کہ علماء ایسے کذاب کا صدد نہیں ہو سکا اور اگر کفر عقیدہ زائے ہیں کہ تبلیغ احکام میں سہواً بھی کذاب کا صدد رہا نہیں ہو سکا اگرچہ کچھ حیرات ہے اس میں اختلاف بھی کہ ہے مگر حق قولِ اول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ کذاب کے متعلق جو گفت گو ہوئی لیکن رہا محتسبہ ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہونے کا تو اس میں کچھ تفصیل ہے جسکو روح آگے بیان فرما رہے ہیں۔

تفسیر کا یہ شارح نے جو فرمایا کہ انھوں نے افسوس کی بات کہ انھوں نے انھیں نہ دیکھا تھا۔

وهو انهم معهودون عن الكفر قبل الوحي وبعد ا بالاجماع وكذا عن نفي الكياشر  
عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان اعتناقه سيد ايل السم هو الفعل  
واما هو المجهول الاكثر من اما الصفات فيجوز عني عند الجمهور خلافا للجباي  
واتباعه ويجوز سهوا بالانفاق ا ما يدل على الحسنة كسرفة لينة والتطيف بحجة  
لكن المحققين اشرطوا ان ينهوا عليه فينبوا عنه هذا كله بعد الوحي -

**ترجمہ** اور وہ تحصیل ہے کہ انبیاء و وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بلا حواس و مغفرت سے معصوم ہونے میں اور ایسے ہی مجبور کے نزدیک کہا کہ جسے تختہ سے اس میں فرقت مشوبہ کا اختلاف ہے اور اخلاق میں ہے کہ اس کا متبع چونکہ دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اسکو حیا نتر قرار دیا ہے بہر حال عناصر ترقی و تجرور کے نزدیک عدا جائز ہے جہاں تو اس کے متبعین کا اختلاف ہے مگر اس سبب اختلاف جائز ہے مگر ایسا عقیدہ جو کہینگی پر دعوات کرے جیسے کسی تمدن کی جوہری اور جب بھرتے لے میں کئی لیکن محققین نے پیوستہ دلائل سے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو اس سے رک جائیں اور یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے۔

**تشریح** شارح پہلی سے اس تفصیل کو ذکر کر رہے ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ امت کا ماننا ہے کہ نبی سے کسی بھی زمانہ میں کفر کا صدور نہیں ہو گا نہ نبوت سے پہلے اور نہ نبوت کے بعد صاحبِ مہجرت فرمائے ہیں کہ تو ارشاد میں ہے کہ حضرت آدمؑ سے لیکر چارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی ایسا نبی نہیں آیا جس نے پاک جھپٹے کے برابر بھی شرک کیا ہو۔ دوسری بات یہ فرمائی کہ انبیاء کفر کے عاودہ قصہء بعد نبوت گناہ کبیرہ کر کے توبہ جو دیکر بدرفتار نہیں سے اس میں صرف

فرد شویہ کا اختلاف ہے چونکہ میں کہنے والا و کبریا کا صدر انبیاء سے ہو سکتا ہے۔

**سوال**۔ فرد شویہ کون ہے؟ **جواب**۔ مہند بن یمن سے ایک فرقہ ہے۔

**سوال**۔ درہ نسب کیا ہے؟ **جواب**۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ شاعر یعنی کنارہ ہے۔ اور یہ

لوگ حضرت حسن بھری کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے تو انکو حلقہ کے کنارہ میں نکھاروا یا سوج سے مشورہ کہلاتے

بعض کا کہنا ہے کہ یہ تحقیق روایت پر اعتماد کرتے تھے اور فعلوں کا نام کو مشورہ کہتے ہیں اسوج سے مشورہ نام

ہو گیا بعض کا کہنا ہے کہ خبر اسان کی ایک سبق کا نام شویہ تھا اس کی وجہ نسبت کہ شویہ کہلاتے ہیں۔

تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کیا اثر کا علم حدود تو نہیں ہو گا بلکہ یہ منفع ہے مگر پھر اس میں

اختلاف ہے کہ یہ انداز دلائل عقلی سے معلوم ہوا یا دلیل عقلی سے جہور اشاعرہ اول کے قائل ہیں یعنی پہلی

احکام میں کہ جس کے علاوہ دیگر گناہوں سے عصمت نفیوں سے معلوم ہوگی ادا جہاز سے معلوم ہوگی تاہی

ابو جبر باقلائی کا یہی عقارہ ہے۔

جہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ کبریا کا محدود نفرت کا اہل ہے گا جوار سال میل کی حکمت کے

منافی ہے لہذا انکار عقلاً معلوم ہوا ہے استاد ابو احق اسفرانی کا بھی یہی عقارہ ہے۔ چونکہ بات شارح

نے یہ فرمائی کہ کیا انبیاء سے کیا اثر کا محدود ہوا ہو سکتا ہے تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر

محققین کا خیال یہ ہے کہ محدود اور سہو کسی بھی طرح کیا اثر کا محدود نہیں ہو گا شارح موافق شرح مفاد محدود

میں بھی اسی کو مختار کہا ہے اور تاہی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات شارح نے یہ بھی ہے کہ جہور کے نزدیک بعد نبوت لہذا حصار کا محدود راغبیہ سے ہو سکتا

ہے امام اکرین کا یہی قول ہے البتہ معتزلہ میں سے حیاتی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے انھوں

نے کہا ہے کہ حصار کا محدود سہو یا غفار اجتہادی کے خلاف پر تو ہو سکتا ہے لہذا نہیں شارح نے نہیں

صاحب موافق کااتب پر کرتے ہوئے یوں کہا ہے درہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ محدود حصار کا

بھی محدود نہ ہو گا جبکہ شارح موافق میں مذکور ہے اور خود شاعر نے تہذیب میں اور شرح مفاد میں

اسی کو مختار کہا ہے۔

چھٹی بات شارح نے یہ بھی ہے کہ انبیاء سے سہو حصار کا محدود بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے حصار کا محدود

سہو ایسی نہ ہو گا جو روایت دولت اور کینہ میں پر وال ہوں اور محققین نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے

کہ جب ان کو میں جانب اللہ متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی خان کے لائق نہیں تو وہ فوراً اس سے رک جائیں

اور پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

**فصل چھ**۔ شارح نے جو اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ عمل ناممکن ہے کیونکہ یہ گفتار معتزلہ اور اکثر اشاعرہ کا مذہب

ہے اور بعض مشائخ نے اس سے منع کیا ہے تو اتفاق کا دعویٰ کلی نظر ہے اس لئے کہ مفسر سے وہ دستور

پتہ راہیہ کہ جو انعال آنحضرت علیہ السلام سے ہمارے ہونے ہیں انکی پراکری کرنے ہیں اور اس سے محبت  
کے ہونے ہیں۔ مسلم الثبوت میں ہے: جاز نعمہ غیر ہما غیل الکبائر والضعفائش المعصیۃ بلا  
احم ارعند الکثر اهل الشافعیۃ والبعثۃ ومعہ تخفیۃ اقول وهو الحق فان  
صفیر فہم کبیرۃ الا تری مباحات الحرام بیئات اللیلہ وبعثات الایام مریشات المقرین  
سرا کی مزید وضاحت کیلئے دیکھئے تو انجی الرجوت شرح مسلم الثبوت ص ۱۷۱

وَأَمَّا قَبْلُ، فَلَا لَيْلَ عَلَى مَسَارِعِ جَدِّهِ الْكَبِيرِ، وَذَهَبَ الْعَقُولَةُ الْوَسْطَى عَنِهَا  
لِأَنَّهُا تَوْجِبُ النُّفْرَ الْمُنَافِيَةَ عَنْ تَابِعِيَّةِ شَفَقَاتِ مَصْلَحَةِ الْبَعَثَةِ وَالْحَقُّ مَعَ مَا يَوْجِبُ  
النُّفْرَ لِعَهْدِ الْأَعْيَانِ وَالْفُجُورِ وَانْصِعَارِ الْإِلَهِ عَلَى الْحَقِّ وَضَعَتْ الشَّيْخَةُ حَدَّ وَرَ  
الصَّغِيرَةِ وَالْكَبِيرَةِ قَبْلَ الْوَلِيِّ وَبَعْدَهُ لَكُمْ جُوزٌ وَالْأَهْلُ بِالْكَفْرِ نَقِيَّةٌ.

**ترجمہ** اور برچارا دینی سے میلے پس کوئی دلیل نہیں ہے کہ کبر کے حدود کے متغیہ ہونے پر اور دے گئے ہیں معتز کہ کبر کے متغیہ ہونے کی جانب اس لئے کہ یہ اس عزت کو واجب کرے گی جو ان کے بتنا سے روک دے گی تو معصیت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو عزت کو واجب کر پس جیسے مذکور سے زندگار ناواقف و کرہ اور ایسے صفات جو عزت پر دلیا ہوں اور منع کیا ہے شیعوں نے بطورہ اور کبر کے حدود کو دینی سے میلے اور دینی کے بعد نہیں انھوں نے بطورہ لقیہ کے ظہار کفر و جائر قرار دیا ہے۔ یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ نقل کی گفت کو بعد دینی سے متعلق معنی اور بہ نسبت قبیل دینی کا تو دینی سے پہلے انہما سے کبر کے حدود کے متغیہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں اگر اکتاہ

اور بعض افراد کا بھی مسلک ہے اور شرع مواقع میں بھی ایسے ہی مذکور ہے اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض  
اہنت کا مسلک یہ ہے کہ قبل نبوت بھی انبیاء سے بنا کر کا صدور متفق ہے کیونکہ اگر وہ نبوت سے پہلے انبیاء  
نبیہ کے مرکب ہوں گے تو لوگ ان کا تعلق کیسے کریں گے لہذا ان کو صحت کی نیکی مصلحت و حکمت  
ای نبوت ہو جائے گی کیونکہ ان کی نبوت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کا اقتدار کرے اس کے بعد شاریہ  
فرمائے اور قبل نبوت عصمت کے سلسلہ میں حق یہ ہے کہ ان سے ایسے افعال کا صدور متفق ہے جو نفرت  
کے باعث ہوں خواہ ان سے ہوں یا ان کے آثار سے جیسے افعال سے نہ ناکرنا یا خود انبیاء کا زنا کرنا  
کو باہستہ راجع نہ تھیں ان معات سے یہ بنا کر ان کی اصل سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور جو سے یہ  
بنا کر خود انبیاء سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور ایسے مواضع کا بھی محسوسہ ورنہ ہوگا جو خست اور کینہ  
پر دلالت کریں۔

اس کے بعد شارح نے شیواکانت لکھ کر کیا کہ ان کے نزدیک نبوت سے پہلے نبوت کے بعد طواغیت یا سبوت  
مغیرہ اور کبریا کا بعد و مرتبہ ہے مگر انھوں نے ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ اولیٰ مرتبہ کے کفر کا اظہار حاضر ہے  
**تنبیہ:** بحوالہ مذکورہ نظر میں کہ تحقیق یہ ہے کہ اور میں اہل اللہ عوفیہ کو کرامت لکھ کر بتایا ہے  
قبل القیوم مرتبہ ولایت پر فائز ہوئے ہیں اور وہ ہر دفعہ ربانی سے ایک خط کیسے نا افسانہ ہوئے تو وہ  
اولیاء کریم کی ولایت جب کی روایت کا فیض ہے وہ معاصی سے محفوظ رہتے ہیں تو بدعت اولیاء وغیرہ  
قبل القیوم صفات کا اثر سے محفوظ رہیں گے ہاں یہ ممکن ہے کہ قبل نبوت یا بعد نبوت کوئی جوگہ نظر میں  
ہو جائے جس میں معصیت کا اثر نہ نہیں ہو لیکن جو حقبت کوئی علیہ السلام کا فیض کو بدعت یا سبوت کہ جو بظاہر  
معصیت منکوم ہو تا ہے مگر تحقیق جائزہ کے بعد معلوم ہو گا کہ میں یہ معصیت کا حدیث نہ ہو گا۔

**تنبیہ:** فقہ شیعہ کے اعلیٰ محول ہیں ہے اور اسی پر اصولیت اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے  
اور حضرت علیؓ اور ان کی اولاد حضرت خلفاء کے کہہ رہے ہیں جو عمر بنیں معاصر ہوئی ہیں اس کو فقہ پر  
محول کیا ہے گویا حماقت کی انتہا ہے کہ قبل نبوت اور بعد نبوت ہجیرہ اور کبریا کے بعد و کو جائز قرار  
نہیں دیا مگر دشمنوں کے تحت سے انہیں لکھ کر کو جائز قرار دے دیا اور جو صرف حق سے نقل کرتے ہیں کو تنبیہ  
میں لایا میرے آباء کا دین ہے۔

**فہم:** یہ سارا بہت بد و فساد ہے اور شاہان انہیں بریز رہے ہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و رذیل  
روشن کی طرح دین کے سامنے و سطح میں کوڑے بڑے موڑ اور نفرت سامنے آئے مگر آپ کے استقلال  
پر زور و برتری فرق نہ آیا جو جو تنگ فہم افراد سے اظہار کفر۔

**تنبیہ:** شارح نے عامہ متکلمین کا مذہب یہ بن گیا ہے اور جو علماء متقدمین نے اس کی مخالفت  
فرمائی ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ حضرات انبیاء میں الہی اور بعد الہی صفات کو کبار سے معلوم ہوتے  
ہیں و شارح العقائد کہ شیخ ابو القتیبیؒ اور شیخ عبد المجید محدث دہلویؒ کو بھی یہی عقائد ہے بلکہ اگر منظر  
فائر دیکھا جائے تو انبیاء ملائکہ سے زیادہ معلوم ہوتے چاہئیں۔ مسئلہ کہ امت انبیاء کہ انبیاء  
کی ہر دہ اور عقل کا مقتضایہ یہی ہے حضرت یونسؑ کا مایاب انو توئی کی کتا بوں میں اس پر  
بہت سے دل کی عقل قائم کئے گئے ہیں۔

**سوال:** یہ پھر وہ آپ کے اور شیعوں کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہا؟  
**جواب:** زمین و آسمان کا فرق ہے وہ تنبیہ کے طور پر اظہار کفر کو جائز قرار دیتے ہیں اور ہم اس کو  
انہیں پرانہ قرار دیتے ہیں۔ فیصلہ یوں ہی فیصلہ شد۔

اذا تقدر هذا فما نقل عن انا نبيك عليهم السلام متما بشعري بدين اب او معصيت

فما یکن ان منقولاً بطریق الخلد فمردود و ما یکن ان بطریق النور فمردود عن  
ظاهرہ ان امکن والا فمردود عن طریق الاولی او کون، قبل البحتہ و تفصیل ذلک  
فی التکلیف المبسوطہ

## ترجمہ

اجب بات ثابت ہو گئی تو جو انبیاء علیہم السلام سے ان چیزوں میں سے منقول ہو جو کہ ب  
معصیت میں سے ہوں تو جو بطریق اولاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق نور منقول  
ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھر دیا جائیگا اگر ممکن ہو ورنہ تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا یا اس کو نفس  
ابستت ہوئے پر محمول کر دیا جائیگا اور اس کی تفصیل بھی کتاب میں ہے۔

## تشریح

تشریح فرماتے ہیں کہ جب تقاریر مذکورہ سے غبار عظیم کی ایک گھٹا ثابت ہو گئی تو اب  
دیکھو کہ انبیاء علیہم السلام سے کچھ باتیں ایسی منقول نہیں ہیں جو ظاہر میں بجا معصیت  
منکوم ہوتی ہیں، تو اس میں غور کیجئے کہ اس فعل کا مسدود آپ بطریق غبار آحاد منقول ہے یا بطریق  
نور۔ تو اگر اول صورت ہو تو ان کو مردود و موضوع کہنا چاہئے اور اگر ذرا سے کے ساتھ منقول ہے تو  
اس میں دو تاویل کرنی چاہئیں، یا تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے یا پھر ان کو قبل بخت پر محمول  
کیا جائیگا۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ میری یہ کتاب تو فقہ ہے ابتدا پوری تفصیل اس میں آج نہیں سکتی زیادہ اس  
بحث پر تفصیل دیکھنی ہو تو فن کی مطلوبات میں تلاش کرو جیسے شرح مولف، مشرح مقاصد اور قاضی  
عیاض کی شفاء دیکھئے۔

تنبیہ یہ ہے شارح کی یہ تشریح ان کے بیان فرمودہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ بعد  
انہی عصمت ثابت ہے اور ہم تو فیض اس سلسلہ میں عرض کر چکے ہیں مگر یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ  
شارح نے بیان مذاہب کے وقت فتویٰ سے روکنا کر لیا ہے اور تفریح کے وقت تاج کو ملحوظ  
رکھا ہے۔

غیر شارح کہتے ہیں کہ جو معاصی و کبائر بطریق آحاد منقول ہیں ان کو تو فرار دیا جائے کیونکہ کتب کی نسبت  
انہی کی طرف کھلے سے روایت کی جانب نسبت اولیٰ ہے تو عقیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں جو یہ منقول ہے  
کہ آپ صلا حضرت زینبؓ کو دیکھا وہ آپ کو معین معلوم ہوئی جب نہ یہ کہ معلوم ہو تو انہوں نے طلاق دے دی  
اے اب نے ان سے نکاح کر لیا یا اٹل ہے اور ایسے ہی صاحب جو نہیں نے ملک العراض اللہ اکبر بخیر  
نقل کیا ہے مردود ہے دیگر و غیرہ اور جب حضرت ابراہیم ضیل اللہ کے بارے میں حدیث متبعہ ہے اسے

لہذا کذب ابوالہیہ ثلاثت کذب یعنی ان کا الٰہی سقیہ اور بل فسد کبریم اور جہنمی کے  
 کے بارے میں پتہ نہیں چلتا۔ تو انہیں سے اس کی تاویل کی ہے کہ فہم سامع کے اعتبار سے یہ ظاہر  
 کذب ہے درہم معارض کلام میں سے ہیں جس کو نفس لامری کذب کہنا غلط ہے یعنی یہ کلمات ہیں  
 اور جو طریق تو اس مسئلہ میں توان کو ظاہر سے پھر دیا جائیگا جیسے کہ خود گنہگار ہے درہم ترک  
 اولیٰ پر محمول کر لیا جائیگا جیسے فرمان باری "تخصروا آدم ربہ فعدونا" اور جیسے "فون لاسی" و "تستدنی ظلمت نفسی  
 فاعفونی" تو ان حضرات کے کمال مرتبت اور عظیم منزلت کی وجہ سے حدیث الابرار میں ان حضرات کے  
 پیش نظر ترک اولیٰ کو نصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تو اسع اور کسر نفس  
 کی ہیاد ہے درہم و رعایت وہ ذنب اور باطل عقاب نہیں ہے یا پھر اس کو قلیل بحث پر محمول  
 کیا جائے گا جیسے حضرت آدم کا اکل شجر کا قصہ۔

والفضل الا نبیاء محمداً علیہ السلام لغویاً تعالیٰ کہتم خیر امتی اخرجت الایۃ  
 ولا شک ان خیر الایۃ بحسب کمالہم فی الدین ولا شک تابع کمال منہم  
 الذی یبعونہ والا ستدلال علیہ السلام مناسب و لید آدم ولا فخر فی  
 خیر لان الایۃ لعل صحتہ افضل من آدم بکل من اولادہ۔

**ترجمہ** اور انبیاء میں سے افضل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے اسے  
 امت محمدیہ پر بہترین امت ہو لوگوں کیلئے نکال دیے ہوئے اور اس میں کوئی شک نہیں  
 کہ امت کا بہترین ہونا ان کے کواں دین کی وجہ سے ہے اور ان کے خدا کے تابع ہونے کی وجہ سے  
 کرتے ہیں اور فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اناسید و خادموں سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ  
 حدیث آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت  
 کرتی ہے۔

**تشریح** استدلال سے فرمایا کہ تمام نبیوں میں سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور  
 دلیل میں آیت اسی پیش کی ہے اور اندازہ مستند الیٰ ترجمہ سے لا ہر ہو گیا اگر سدا لال  
 صحت قطعی ہے جس پر منہ دار ہو سکتا ہے مگر مناسب یہ ہے کہ دلیل افضلیت تمام اہل قبلہ کا اجماع  
 ہے اور کئی احادیث کثیر ہیں مثلاً اذ کان یوم القیامۃ کنت امام النبیین و خطیم  
 و صاحب شفاعتہم غیر فخر و کواہ انہ مذی صبیحہ اور یہاں آیت افضل سے منع فرمایا  
 ہے اس کی دیگر جوابات میں ابھی شارح نے فرمایا کہ مہذب آدم اللہ سے استدلال کر دینے



کیونکہ اس میں آدم پر فضیلت ثابت نہیں ہوئی مگر یہ فرمان عمل پال ہے کیونکہ اپنی زبان اسکو نورانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب محدث ہو اگر میں نور انسانی کا سردار ہوں جیسے کافریں و کفر جو اپنے عقائد و جہات کا مسئلہ ہے کہ اس میں جو ان کی تہمیل داخل ہے۔ ناہم۔

وَالْعَلَّامُ عِبَادَ اللَّهِ تَعَالَى عَامِلُونَ بِأَمْرِ عَلَى مَا ذَلَّ عَلَيْهِ، قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْقُونَ  
بِأَفْعَالِهِمْ وَأَمْرُهُ يَفْعَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَتَحَسَّبُونَ.

**ترجمہ**

اور انہی شے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کر خواہے ہیں جبکہ اس پر فرمان باری  
لایستقون انہ اور اس کا فرمان لایستکبرون الخ داخل ہے۔

**تشریح**

فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کی بیٹیاں نہیں ہیں اور اللہ کے مطیع و فرمانبردار ہیں،  
اور شہاد باری ہے لایستقون بالقول و ہم بامرہ یجولون اس سے بڑھ کر نہیں بولی سکتے اور  
وہ اسی کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں۔ یعنی جن برگزیدہ ہستیوں کو تم خدا کی اولاد بتلاتے ہو وہ اولاد نہیں،  
اس ان کے معزز بندے ہیں اور باوجود انتہائی معزز و مقرب ہو سیکے ان کے ادب اور اطاعت کا حال یہ ہے  
کہ جب تک اللہ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر سب نہیں ہلا سکتے اور نہ کوئی  
کام اس کے حکم کے بغیر کر سکتے گویا کائنات عبودیت و بندگی ہی ان کا شغرائے اعیان ہے۔

نیز فرمان باری ہے لایستکبرون عن عبادتہ ولا یستخرون اس کی عبادت سے سرکشی نہیں کرنے اور نہ  
کاہل کر کے، یعنی فرشتے بارگاہ بزرگی کے مفرقین ہونے کے باوجود ذرا استیجی نہیں کرتے  
اپنے پروردگار کی بندگی اور غلامی کو غسر سمجھتے ہیں، وظائف بندگی کو ادا کرتے ہیں کبھی مستی لانہ  
کاہل کو راہ نہیں دیتے۔

جب معصوم و مقہور فرشتوں کا یہ حال ہے تو خطا کار انسان کو کہیں زیادہ اپنے رب کی طرف  
جھکنے کی ضرورت ہے۔

**تنبیہ**

فرشتوں کی وجہ تسمیہ اور انکی حقیقت پر نیز اس دیشہ رمضان آفندی شریع مقام عبد التفسیر  
میں بسطے لکھا گیا ہے ہم انشاء اللہ اس کو ترک کرتے ہیں۔

وَلَا يُوَصِّفُونَ بَذِكْرٍ وَلَا يُؤْتُونَ إِذْ لَمْ يَكُنْ ذِكْرٌ وَلَا ذَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا  
زَعَمَ عَبْدُهُ إِلَّا خُفَّتْ أَمْ أَنْهَمُ بِنَمَاتِ اللَّهِ، مَحَالٌ بَاطِلٌ وَأَهْمَاؤُهُ فِي شَأْنِهِمْ كَمَا أَنَّ

قَوْلِ الْيَهُودِ اَنْ الْوَاحِدَ فَاَلْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيَعْقُبُ، اِنَّهُ بِالْمَسْخِ تَقْرِيطًا  
وَتَقْصِيرًا فِي حَالِهِمْ

## ترجمہ

اور فرشتے مذکور نمونہ ہونیکہ صفت سے متعین نہیں ہیں ایسے کہ اس کے متعلق  
کوئی نقصان وارد نہیں ہوا اور عقل اس پر دل سے اور جوت پر مسئول کو گناہ ہے کہ  
فرشتے اللہ کی جہاں ہیں (یہ) محال و باطل ہے اور انکی شان میں زیادتی ہے جیسے یہ کہ یہ قول کہ ان میں  
سے کوئی ایک کلمہ ایک کے کفر کا ارتکاب کرتا ہے اور اسکو اللہ تعالیٰ مسیح کی مزار سے ہے یہ ان کے حال  
میں کوتاہی اور کمی ہے۔

## تشریح

یعنی کسی دلیل نقلی اور عقلی سے فرشتوں کا مذکور نمونہ ہونا ثابت نہیں اسوجہ سے انکو ذکر  
والنمونی صفت سے متعین نہیں کیا جائیگا۔

سوال :- مگر کلام میں فرشتوں کے یہ تذکیر کے فیض کیوں استعمال کئے جاتے ہیں؟  
جواب :- تذکیر کی شرافت کیوجہ سے اسرار الہیہ میں تذکیر کے فیض ہی استعمال کئے جاتے ہیں، جب  
معلوم ہو کہ فرشتے اللہ کی ارادہ نہیں بلکہ اللہ کے بندہ ہیں تو بت پرستوں کا یہ کہنا کہ ان میں سے بعض  
سے بدرجہ کفر سے مرکب ہوئے ہے یہ جن پر ان کو اللہ تعالیٰ مسیح کا عقاب دینے پر توفیق کی ضرورت  
کو دل دیتے ہیں جیسے پہلی امتوں میں انسانوں کو بندہ اور فرشتہ کی صورت میں مسیح کیا ہے تو یہ بہر  
کا قول تقریباً ہے یعنی جانب نقصان میں حق سے تجاوز کر لیا ہے۔ تقریباً تفسیر کا ایک ہی مطلب ہے اور یہ  
عقل تفسیری ہے۔

فَاِنْ قِيلَ اَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ ابْلَيسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صَحَّةِ اسْتِدْنَانِهِ  
مِنْهُمْ فَلَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُنْ مِنَ الْاَجْنَ فَفُضِّقْ عَنْ اَمْرٍ بِهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كُنْ اَنْ فِيهِ ذِمَّةُ الْمَلَائِكَةِ  
فِي بَابِ الْعَابَةِ وَرَفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جَنِيًّا وَاحِدًا مَغْمُورًا اَفَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ اَصْحَابُ اسْتِدْنَانٍ لَا  
مِنْهُمْ تَقْلُبُ

## ترجمہ

اگر اعتراض کیا جائے کہ ابلیس نے کفر نہیں کیا نہ لاکھ فرشتوں میں سے تھا ان استدانہ  
کے صحیح ہونیکہ دلیل سے تو ہم کہیں گے کہ نہیں لکھ تو نہیں تھا جس نے اپنے رب کے حکم سے  
خروج کیا لیکن یہ کہ یہ باب جہاد میں فرشتوں کی صفت میں تھا اور درجہ کی بلندیاں انکی صف میں تھا اور یہ ایک  
جن تھا جو ان میں مطلوب (چھپا ہوا) تھا تو بطور تعلیق اس کا ان سے استناد کرنا صحیح ہوگا۔

## تشریح

مفسرین اعتراض کرتا ہے کہ اپنے فرماؤں کو فرشتے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کی ان فرمائیں نہیں کرتے حالانکہ انہیں بھی تو فرشتہ ہے جس نے کفر کیا اور فرشتہ ہو سکی دلیل یہ ہے کہ استناد کے اندر اصل مشکل ہے اور منقطع جواز ہے اور قرآن میں ہے **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ** انہیں کہا فرشتوں سے استناد کیا گیا ہے درہم مستثنیٰ متصل ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ بھی فرشتہ تھا ورنہ اسکو مستثنیٰ منقطع ماننا چاہیے گا جو خلاف اصل ہے ؟

**جواب** - یہ فرشتہ نہیں تھا بلکہ جن تھا لیکن فرشتوں کے ساتھ رکھ کر تھا اور انہیں کہہ کر عبادت میں مشغول رہتا تھا اور یہاں اپنی جنس کا اعتبار تو بطریق اعلیٰ فرشتوں کی صف میں داخل رہا کہ کس کو کچھ سے تعبیر کروا لیا اس کا درستہ ہونا بھی ثابت نہیں ہوا اور مستثنیٰ کا منقطع ہونا بھی ثابت نہیں ہوا کیوں کہ مستثنیٰ منقطع ہو سکا مگر تائید پر مامیت یہ نہیں ہے جبکہ مشہور ہے بلکہ بالحدیث کہ تائید کی طریت میں داخل ماننے اور نہ ماننے پر ہمیں اور ہمیں مستثنیٰ منقطع ہونا کی صف میں داخل ہونا اگر اعلیٰ کے طریقہ پر اور اعلیٰ ایک دستہ باب ہے جو زبان عرب میں شروع واقع ہے جیسے قرآن العزیز میں **يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا** اور یہاں بھی فرما دیا ہے۔

سوال - اس کے منہ پر کونسی لہجہ لڑی ہو گی ؟

**جواب** - وہ استناد باری ہے **كُنَّا مِنْ الْجِنِّ فَسَقُوا عَلٰى اَمْرٍ رَّجِيمٍ**

**وَاَمَّا اَكْفَرُوتُ وَمَعْرُوتُ فَالَاكْفَرُوتُ اَفْهَمُ مَلَكًا لِّمَعْرِضٍ مِّنْهُدَاكُمَا وَلَا كَبِيرُوتُ**  
**تَعْلٰى يٰۤهٰذَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى رَجِيْمٍ مِّنْهُدَاكُمَا تَابَ الْاَنْبِيَاۥ وَعُلُوۡا لِّتِلْكَ وَالسُّهُو وَكَانَ**  
**يُعَظِّمُ النَّاسَ وَيَقُوۡلُ اِنَّ اِنْسَانًا فَنَسَاۥ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا تَكْفُرْ وَتَقْسِيْمُ لِّسَحَرٍ سَبَلٍ فِي**  
**اِعْتِقَادِهِ وَاعْمَلْ فِيْهِ**

## ترجمہ

اور بہر حال بہدیت اور بہدوت تو اس کے یہ کہ یہ دو فرشتے ہیں ان کے کفر جہاد ہوا اور نہ ساد کبیرہ اور نہ اکرہ اور نہوں کو غدا دیا جانا معائنات کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو نزول و سپور عذاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں وگوں و نصیحت کرتے تھے کہ کہتے تھے کہ تم کو امتحان کے لئے ہیں تو کفر نہ کرو اور جو کہ تسلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

## تشریح

یہاں شاعر ایک اعتراض مفکر کا جواب دے رہا ہے جس اعتراض یہ ہے کہ کیا جہاد ہے اسانہ کبیرہ کے ساتھ یہ قصہ معقول ہے کہ فرشتوں نے انسان کے مذہب میں ایسی فطرت پر غور کیا تو انہیں فرمایا کہ اگر میں تمہارے غریب ایسی شہوت پسند کردوں تو انہوں نے کہا کہ ہم پھر بھی بڑی انفرادی

منیں کرینگے تو اس لئے فرمایا کہ اپنے کسی کو منتخب کرو تو وہ فرشتے باروت اور باروت منتخب کئے گئے، ان کے نام درخواست و خطبات رکھ دی گئی اور انکو شہر عراق میں باہر کے حاکم شاکر بن مرثد اور ان کے چچے کے قودہ زید نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے، جس کے بیچ میں انھوں نے شراب پی اور زنا کیا، اور اس وقت شہر کو قتل کیا، انھیں اللہ تعالیٰ نے ان کا عقار، چاہے کہ ان کو اس کی سزا میں دیا کہ عذاب منتخب کر لیں، بہ عزت کا، تو انھوں نے وہاں کے عذاب کو لکھا کچھ کر اس کی کو اختیار کر لیا تو ان کو کموں میں اوڑھے سر کر کے لٹکا دیا گیا، بہر حال واقعے سے معلوم ہو کہ فرشتے مہم نہیں ہوتے ان سے بھی گناہوں کا قصہ نہ ہوتا ہے۔

خارج جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بھول الجمع سے فرسٹ ہی متحران سے نہ کھڑا قصہ درخوا اور نہ کتا و کیرہ کا، اور نہ ہر دو کے قصہ کے سلسلے میں جو آثار مری میں بقول قاضی عیاض اور قاضی تہجدی اور امام غزالی، از کتاب مہموت و غارت میں ابہود کے عقوبات ہیں۔ بہر حال ایک اور شارح چھابہ میں پرچلے آگئے کہ ہم ان دونوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسے دنیا پر کسی زمین و مہموت عذاب ہوتا ہے۔ یہاں آخر شارح نے چوک ہوئی اور شارح نے اپنی دیگر تالیف میں بھی یہی قول اختیار فرمایا ہے مگر سوال یہ ہے کہ کب کہ کا قصہ در نہیں در نیز لکھا کہ یہ کا قصہ در نہیں تو عذاب کیسا؟ اور اس کو یوں کہنا کہ یہ عذاب اجبار کے مثل ہے اور عہدت، لکھ رہا اس لئے کہ اجبار کو عذاب نہیں عذاب نہیں ہوتا اور یہاں عذاب شدید ہو جو ہے مگر جب کہ یہ کا قصہ در نہیں تو عذاب کیسا؟ اور واقعے میں باہر ہو گا کہ کچھ دونوں روایات ساتھ ساتھ ہیں ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے امارت کا عذاب و عطا نصیب کرتے تھے اور لوگوں کو سچ کی تعلیم دے کرتے تھے اور سادہ جی مانتے لوگوں کو سنا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بغیر امتحان کیجھ گئے ہیں، جو ہم نے سچ مسکے کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ انھوں نے سچ کی تعلیم دی اور سچ کی تعلیم کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو حکمت کفر یہ ہیں ان کا عقار اور اس پر عمل کرنا ہی تو کفر نہیں یعنی ایمان سے نہ کفر نہ اور نہ ان کا کفر یہ۔ بہذا معنی ہو ہو کہ فرشتے مہموت ہی ہوتے ہیں، اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے۔

مفسرین کا یہ قول متفق ہے کہ باروت و باروت یہ دونوں فرشتے تھے شہر اہل میں بصورت آدمی رہتے تھے انکو علم سحر مہموت و عذاب کے، ان کے پاس جو کوئی طالب سحر جاتا وہ ان میں کو روک دیتے کہ اس میں ایمان جاتا رہے گا۔ اس پر بھی باز نہ آتا تو اس کو کھٹکھا دیتے اللہ تعالیٰ کو کتنے درجہ بندوں کی آزمائش منظور تھی سو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایسے علموں سے آفت کا کچھ نفع نہیں بلکہ سراسر نقصان ہی ہے اور دنیا میں بھی ہر دہ اور ہر خدائے ملک کے ہم کہہ کر نہیں سکتے، لہذا ان میں سے کچھ اور علم کرنا ہی سیکھنے تو اللہ کے

یہاں ثواب پاتے۔ بہر حال کسی دامت ضعیف سے بھی یہ واقعہ جو باروت و واروت کے بار میں کتب میں منقول ہے ثابت نہیں بلکہ وہ سب کتب سوداگر کی مغفرت میں سے ہے، لہذا شارح نے جواباً: اختیار فرمایا ہے، ایسے ہی علامہ شری رحمت اللہ علیہ پر لکھے ہیں: لان النیان من فصائل الانسان رائحة لازلل شیخون معہ من غیرہ حتی من الذلک کما دلت علیہ منہم ولما روت وماروت علی ما قبل: یہ بھی علامہ شامی کا شارح ہے۔

فما صدمتم فرشتے معہم ہوئے ہیں اللہ کی نافرمانی نہیں کرنے اور نہ کوہ واقعہ مغفرت میں سے ہے جس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا۔

وَنَزَّلْنَا فِي الْكِتَابِ تَمَثَّلُوا لَمْ يُخَالِفُوا وَبَيْنَ فَيْهَا مَرَّةٌ وَنَهْبًا وَوَعْدًا وَعَبْدًا  
وَكُلُّهَا كَلَامٌ اَللّٰهُ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَاَمَّا التَّعَدُّوَالْعُقُوٰتُ فَاِی الْمُنْظَمِ الْمَعْرِفِ الْمُسَوِّغِ  
كَمِیْهِذَ "لَا عِبَارَ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْسِیْةُ وَالْاَنْجِیْلُ وَالْمُزْمُوْرُ كَمَا اَنَّ  
الْقُرْآنَ سَلَامٌ وَاحِدٌ لَا یُفْصِلُ فِی تَفْصِیْلٍ ثُمَّ یُعْتَبَرُ الْقُرْاٰةُ وَاللَّتِیْ یُجِزُّ اَنْ یُّكُوْنَ  
بَعْضُ التَّوْسِیْرِ اَفْضَلُ كَمَا اَمَّا فِی الْحَدِیْثِ وَحَقِیْقَةِ التَّفْصِیْلِ اَنْ قُرْاٰةُ الْاَفْضَلِ لَمَّا  
اِنَّ النِّعَمَ وَذِكْرًا لِّذَلِّیْنَ تَعَالٰی غَیْبًا اَلَمْ تَرَ شَهْرَ الْكُتُبِ فِیْ نَحْنُ بِالْقُرْآنِ تَلَاوُیْهِمْ  
اِنَّ اَبْنَاءَهُمْ وَبَعْضُ اَحْكَامِهِمْ"

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی کتاب میں ہیں جس کا اپنے انبیاء پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر اور نہی اور پابند و عہد اور وعدہ بیان فرمائی اور سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور کلام اللہ ایک ہے اور تعدد اور تفاوت اس نظم میں ہے جس کو پڑھا جائے یا جانتا ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفصیل پڑھ کر پھر قرابت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورہیں بعض سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوئے، اور تفصیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرأت سے افضل ہے ایسا سوچتے کہ وہ زیادہ مانع ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر تمام کتابیں قرآن کو جوتے ان کی تلاوت اور کتابت دوران کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

## تشریح

یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ اللہ نے اپنے نبیوں پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن میں اوامر اور نہی اور وعدہ اور وعید ہیں وعدہ کا معنی ثواب کے لئے ہوتا ہے اور وعید کا معنی عتاب کے لئے، مستخرج ابوالعین نسفی نے فرمایا ہے کہ حضرت شعیب پر بھی اس صیغہ اور حضرت ارمیا پر تیس اور حضرت ابراہیم پر دس اور حضرت موسیٰ پر چار فقرات نعوذ سے پہلے دس پھر تورات، نازل ہوئی

اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بحمل اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبرد اور ہمارے حضرت علیؑ اور علیہ السلام پر قرآن کریم اور بعض حضرات نے کہا کہ حضرت آدمؑ پر برزخ میں بھی نازل ہوئے انھوں نے حضرت موسیٰ کے بس نصیبوں کا ذکر نہیں کیا۔

وہاب بن منہج کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ پر بھی بھیجے نازل ہوئے انھوں نے بھی حضرت موسیٰ کے بس نصیبوں کا ذکر نہیں کیا تو کتب کی تعداد ان روایات کے مطابق ایک سو چار ہوتی ہے مگر افضل طریقہ وہی ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے کہ کسی عدد پر ہم ذکر کرتے آتے ہیں کہ یہ روایات ایسی ہیں جنکی سند خود ہی نہیں ہے پہلے تمام کتب کلام اللہ میں اور کلام اللہ کے بارے میں پہلے مستحکم ہو چکا کہ وہ کلام نفسی ہے میں میں یہ تعداد ہے اور تعداد ہے مگر یہاں تفاوت ہے تو محسوس ہو رہا ہے یہ کلام نقلی کا تعداد ہے اور کلام نقلی کا تفاوت ہے ورنہ کلام نفسی جو نیکی اعتبار سے سب نئی و احیاء ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ کلام نقلی جو نیکی اعتبار سے تفاوت اور تعدد متحقق ہو گیا تو اس دور میں قرآن سب کی باتوں سے انھیں ہے کیونکہ اس کی فراوانی میں دیگر کتب کی فراوانی سے زیادہ و ثواب ہے۔ دو مسئلہ یہ کہ قرآن ہر جگہ پر بار ہے۔ تیسرے یہ کہ قرآن تغیر و تبدل سے محفوظ ہے۔ بہر حال قرآن سب کتب سماویہ میں سب سے افضل ہے۔ اور بانی کتابوں کے درمیان بھی بعض فضائل سے ترتیب قائم کی ہے جیساکہ شارح کے انداز بیان سے بھی معلوم ہے مگر یہ ترتیب محتاج دلیل ہے اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ کلام واحد ہے کلام اللہ جو نیکی اعتبار سے کسی حصہ کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں مگر فراوانی کے اعتبار سے بعض سورتیں بعض سے افضل ہیں جیساکہ حدیث میں وارد ہے۔ حدیث میں ہے افضل القرآن سورۃ البقرۃ۔ حدیث میں ہے اعظم آیتہ فرقان کتاب القلم آیتہ انکو حی رواہ مسلم۔ حدیث میں ہے لکل شیء قلب۔ وقلب القرآن یسر واد الدارح۔ خلاصہ کلام اس دور میں بعض حصہ کو بعض پر فوقیت ہے یا اس وجہ سے کہ اس میں نفع زیادہ ہے عیسیٰ اس میں قرآن کی کثرت ہے یا میرات سے نجات دینے کا راستہ اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے بہر حال کلام نفسی جو نیکی اعتبار سے قرآن کا کریم میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور کلام مسطور و مقروہ جو نیکی اعتبار سے فضیلت ہو سکتی ہے بالفاظ دیگر وہ یہ تعقیرات میں کہ تفاوت اور تعدد اور تفاضل نہیں البتہ درجہ ترتیب آثار میں ہے تعدد بھی ہے اور تفاوت بھی ہے۔ اور تفاضل بھی ہے۔

تساوی کا۔۔۔ مولانا انور کوئی فرماتے ہیں الغرض معجزات علمی میں رسول اللہ علیہ السلام علیہ السلام سے زیادہ ہیں کیوں کہ کلام ربانی اور کسب کے لئے نازل نہیں ہوا چنانچہ نور الہی کتاب اس بات کے معترف ہیں بالفاظ نوریت و انجین منزل میں اللہ نہیں اور اس سے فقط الہام معانی زوالہ و انہی میں اکثر انبیا و اولیاء میں ان کو ایسے الفاظ ہیں اور کریم اور اپنا یہ عقائد وہ کہ اللہ نے کتب سابقہ بھی اسی طرح سے ہی پروردگار

نصرت دیا غنت جو مناسب شان خداوندی ہے اور کتابوں میں اسے نہیں کہ ان کا مہبط و مبنی جہاں سے ان کا نزول ہوا، خود مصنف خداوندی نہیں یا یوں کہو کہ عبارت ملائکہ ہے جو مصنف میں خداوندی ہیں اور شاہد ہیں جو ہے کہ قرابت و انجلی کی نسبت قرآن و حدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا اگر ہے تو ایک جگہ ہے مگر وہاں دیا احتمال میں ایک تو یہی قرابت و دوستی دو کلام جو بعض بنی اسرائیل نے بیعت حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تھا اور بسط سے حضرت سے تحریر فرمایا ہے، ملاحظہ ہو جو کلام اللہ ہے جس میں حضرت ماثوونہ بھی ہے فرمایا جاتے ہیں کہ کلام اللہ قرآن کریم ہے اور باقی کتب سماویہ کتاب اللہ نہیں اور اس سے پہلے حضرت ماثوونہ قرآن کی فصاحت و بلاغت پر بہت نصیب کلام فرمایا ہے۔



## الکلام فی المعراج

روایات معترہ میں معراج کی تفصیل اس طرح آئی ہے کہ ماہ ربیع کی شہادتوں تارک کو اور وضعت اور کائنات مختلف الزمان منقول ہیں، وقت شب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبریل آئے اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یاد فرمایا ہے آپ نے اس معزوہ جالفر کو کس کو سجدہ جہاد میں ملایا تھا، ادا کو، روح انہیں نے نیزہ اڑھا رکھا کیا، رنگ مبارک نکال کر کسے، آپ درہم سے دھوپ پھر جواہر قیمہ رکھ کر قیمہ اسی طرح درست فرمایا میں طرح پر تھا بعد ازاں آپ کو بڑی پرسوار کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس منہ گئے، راہ میں آپ کو ان مقدس مقامات پر ٹھہرایا، جو کو منظر اور موسیقی الفنی کے درمیان واقع تھے، مسجد اتھنی، یونکہ آج سے تمام انبیاء کرم کو نماز پڑھائی پھر انبیاء معصم السلام نے سجدہ کیجئے خدا کے برسر میں حمد و ثناء بیان کی، ان میں سے زیادہ فصیح و بلیغ اور جانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمد و ثناء تھی، پھر آپ وہاں سے نصرت ہو کر پہنچا ہی حضرت جبریل علیہ السلام نے ان کی طرف دربان ہوئے پہلے آسمان پر پہنچ کر حضرت جبریل نے دروازہ کھلایا، آپ چلا گئے، ان میں سے کہا اگلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر چڑھ گیا، ان کے پاس کوئی عیسا آگیا تھا، ان کے لئے آئے ہیں، حضرت جبریل نے کہا ان کو کھینچے میں گیا تھا پھر آپ پہلے آسمان میں داخل ہوئے وہاں حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی وہ انہیں نے فرمایا، یہ آپ کے باپ آدم ہیں ان کو سلام کیجئے، پھر آپ سے سلام کیا، انہوں نے سلام کے جواب کے بعد دعا فرمائی، رحمتہ آسمان پر حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے دعا فرمائی آپ نے ان کو بھی سلام کیا، انہوں نے جواب میں دعا فرمائی، پھر حضرت اسمان پر حضرت یونس

سے ملاقات ہوئی سلام و جواب کے بعد انھوں نے بھی حضور کے حق میں دعا فرمائی، پھر چوتھے آسمان پر حضرت ادریس علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور باپچوں پر حضرت ادریس علیہ السلام سے اور پچھلے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور عجائبات آسمانی کا مشاہدہ کرتے ہوئے جب آپ ساتویں آسمان پر پہنچے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب مقام پر رکھ لگائے ہوئے دیکھا کہ وہاں ہزاروں فرشتے طواف کر رہے تھے، حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ بہت للہو ہے، جن کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں جن کی دوبارہ پھر کبھی باری نہیں آتی، آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا انھوں نے سلام کا جواب دیکر فرمایا، ارحماہ سے تیرا نیک اور نبی نہیں کھڑا۔

آپ نے جنت کی سیر انداز کی ہمہ گیر نعمتوں کو طاف فرمایا اور دوزخ اور اس کے اقسام غلبہ کا بھی معائنہ کیا وہاں سے رخصت ہو کر ایک ایسی نگر پر پہنچے جو باقیات اور زمر کے سنگم میں ہے ہزاروں ہزاروں فرشتے طواف کرتے ہیں وہ یہ عقیدہ ہے کہ یہ زیادہ شیریں اور مشک سے خوشبودار ہے، اس پر باقیات و زمر کے پناہ رکھے ہوئے ہیں اور گرد ہزاروں فرشتوں کے غولبہ صورت نازک پر بندھے بیٹھے ہوئے ہیں اور ہر گاہ گزرتے آواز پیدا کی کہ رتن چڑھے ہوئے ہیں، حضرت جبریل علیہ السلام نے بتایا کہ یہ غولبہ کو ترسے جو پردہ گاہ سے آپ کو طاف فرما رہے ہیں، اس کا تصور اسبابی فوس فرمایا، اس کے بعد آپ کو ایک ایسے مقام پر لے جایا گیا جس کو رنگ برنگ کے نورانی ہزاروں فرشتوں کا رکھا تھا آپ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حسین مقام ہے کہ اگر کسی مخلوق میں سے کوئی اس بات کی طاقت نہیں رکھتا جو اس کے حسن و غولبہ کی تعریف بیان کر سکے، رون افین نے فرمایا کہ یہ سدرۃ المنتہی ہے، حضرت جبریل علیہ السلام اسی مقام سدرۃ المنتہی پر جواں کھسکے تھارک گئے اور آگے چلنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ اگر اس مقام سے ذرا بھی آگے بڑھا تو تجلیات الہی سے جاؤں گا۔

شعر

گر یک سرے سے برتر پریم کہ وہی غل موز پر

وقلت : شعری

ساتھ چلنے سے جبریل عاجز رہا ایک منزل پہ ایسا مقام آگیا۔

آنحضرت علی ابن ابی طالب فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھ کو نور سے پوست کر دیا اور ستر ہزار حجاب سے ڈھک کر لے گئے کہ جن میں ایک حجاب دھڑکتا تھا جس کے شاہ رخ تھا اور مجھے تمام اسماؤں اور فرشتوں کی آیت منقطع ہو گئی تھی جس سے مجھے وحشت ہونے لگی، اسی شانہ میں مجھ کو ابو بکر صدیق کے پناہ کی آواز آئی، ٹھہر جا، آپ کا یہ صلۃ میں شفا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے غیب ہوا اور ان اشیاء کو ابو بکر مجھ سے آگے بڑھ گئے دو سترہ ایک میزاب صلوٰۃ سے پہلے نیاز پہنچا، اسے میں ارشاد ہوا کہ اسے غلہ بیات پر طوطا، مولانا علیہ السلام نے فرمایا کہ من انطقت الامیون وکان بالہو منین وکعبہ خا۔



اور ملائی کی کھڑوت سے جا رہی مراد آپ کی امت کیلئے رحمت ہے اور ہم نے صاف بتا کر رکھی ہے کہ مشکل  
ایک فرشتہ اس لئے پیدا کیا کہ وہ آپ کو ان کلمے میں پکارتے تاکہ آپ کی وحشت دور ہو اور آپ کو  
ایسی ہیبت لاحق نہ ہو جس سے مقصود فوت ہو جائے۔ آپ فرماتے ہیں کہ قطع ہجرات کے بعد میرے لئے  
رحمت نہ لائی گئی جس کے ذریعہ میں عرش تک پہنچاؤں، وہاں جا کر میں نے امر عظیم دیکھا جس کو نہ ان بیان  
کنیں کر سکتی، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت پر کچاس ہزار میں فرشتے کیں اور پھر وہ اپنی میں ہتھ  
موٹی عائد مسئلہ سے ملاحات ہوئی انھیں نے فرمایا کہ آپ کی امت اس کا ٹھنڈ نہیں کر سکے گی واپس  
جا کر اس میں ٹھنڈ کرانے کے بعد ویکو سے درخواست کے بعد صرف پانچ وقت کی نمازیں وہ نہیں  
پڑھاں پھر صبح سے پہلے ہی ایسے مکان میں شریف ملے آئے۔

[illegible]

لوگوں کو دعوت دیتے کہ تو ان علی نبوت کی ایک بالکل نوکھی بات سنو، شہاب کو خاص، اس واقعہ کے اظہار پر اس قدر شکر و شوق تھا کہ وہ مسکے ہوئے تھے جو بعض روایات بھی میں نے گذشتہ بعض احادیث میں لکھ دی ہیں۔ یہاں شہادت مکتبہ لڑھکی کے وقت میں لکھ چکا تھا، مگر اسے اگر حضرت عیسیٰ کوئی روحانی کیفیت تھی تو آپ نے اسے غائب ہی کہاں ہوئے تھے اور خدا دین دس و پندرہ کی روایت کے موافق بعض صوبہ کا دورہ کرنا کیا نفسی کیفیت کہ اس میں قہر و کرم و برکت کی شہادتیں حضور کہاں شریف لے گئے تھے۔ جہاں سے نزدیک، اس میں ہجوم کے یعنی خدا کے خدا ہے بہ کونویاب میں بعض روحانی طور پر لکھتے ہیں اللہ میں لے گیا اس کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص غائب ہوتا ہے اس کے یہ معنی نہیں لگے کہ اسے کوئی سیر پر بندوں کی اس میں لکھتے ہیں کہ خواب میں یا بعض روحانی طور پر لکھتے ہیں کہ میرے محل پر ایک سورہ کاف میں جو نصیحتیں ملتی ہیں کہ اللہ کا نام لے کر اللہ کے لئے جان اور مال کے ہر اور سفر کرنا جس کیلئے کہی جائے یا لفظ کاف ہے، اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ یہ سب کچھ بعض خواب میں یا بطور روحانی سیر کے واقع ہوا تھا۔ باقی لفظ روایات قرآن میں آیا ہے اس کے متعلق ابن عباس فرماتے ہیں روایات میں اسے ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مفسر میں سے کلام ہے اس کے شواہد میں سے ہیں کہ روایات میں اسے لفظ کاف لکھا ہے، لہذا اگر اس سے مراد یہی ہے کہ اس کا واقعہ ہے تو مطلقاً اس کے معنی لے جائیں گے جو طواری میں لکھا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کا واقعہ ہے اور یہ جو روایت کے عقیدہ کی مخالفت نہ ہو، اس شریک کی روایت میں بعض الفاظ تھوڑے ایسے ہیں جن سے اس کا حال ظاہر ہو رہا ہے، لہذا اس کا یہ سبب ہے کہ شریک کا لفظ خراب تھا، اس لئے بڑے بڑے علماء حدیث کے مقابلہ میں ان کی روایت قابل استناد نہیں ہو سکتی، لہذا ابن جوزی نے فتح الباری کے اواخر میں شریک کے الفاظ شہر کر اسے ہیں، خلاصہ کلام یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ وہ سب درج کی ہیں کہ حضرت و اسرار کا واقعہ بحالت مبارک ہی ہے اور شریف ہو اسے ہاں اگر اس سے پہلے بعد میں خواب میں بھی اس طرح کے واقعات دکھائے گئے ہوں تو اس کے نزدیک ضرورت نہیں کہ ایک شب میں اتنی بے مسافرت میں وہاں کی گئی تھیں کہ وہی ہو گئی یہ کہ اگر وہ ضرورت میں سے کیے گئے ہوں گے یا اہل یورپ کے خیال کے موافق ہیں، اس میں کلام وجود ہی نہیں ہے تو ایک آسمان سے دوسرے اور دوسرے میں سے اس شان سے شریف لے جا، اور وہاں میں مذکور ہے کہ یہ قابل تسلیم ہو گا کہ اس کے ایک کوئی دلیل اس کی پیش نہیں کی گئی کہ آسمان داغ میں کوئی شئی موجود نہیں، اگر ان لوگوں کا دعویٰ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ نیگوئی چیز جو ہر کوئی نظر آتی ہے فی حقیقت آسمان نہیں ہے تب بھی اس کا کیا ثبوت ہے کہ اس میں نیگوئی رنگ کے اوپر اس کا وجود نہیں ہو سکتا رہا ایک بات میں ان کا ظہور صرف کرنا تمام کھار شہاد کر رہا ہے کہ شریک کے لئے کوئی حکم

نہیں ہے، اب سے سو برس پیشتر کو کسی کو یہ بھی یقین نہیں آ سکتا تھا کہ تین سو میل فی گھنٹہ چلنے والی موٹر کار ہو جائیگی، یاد میں ہزار فٹ کی بلندی تک ہم ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز کر سکیں گے، اسٹیٹم اور خوب کبریاہ کے یہ کرشمے کس نے دیکھے تھے، اگر تار تو آج کل ایک لفظ ہی ہے، وہاں اوپر جا کر ہوا کی سخت برودت و غیرہ کا مقابلہ کرنا ہے، آوات طیاروں میں لگا دیئے گئے ہیں جو آواز سے والوں کی مدد پر برسے حفاظت کرتے ہیں یہ تو مخلوق کی بنائی ہوئی مشینوں کا حال تھا، خالق کی بلا واسطہ پیدا کی ہوئی مشینوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو عقل دنگ ہو جاتی ہے، زمین، باسورج جو تیس گھنٹے میں کئی مسافت طے کرتے ہیں مددِ شمس کی شفاعت ایک منٹ میں کہاں سے کہاں پہنچتی ہے، بادل کی بجلی مشرق میں چمکتی ہے اور مغرب میں چمک رہی ہے اور اس سرعت میں بد سفر میں پہاڑ بھی مسافٹے آ جاتے تو اس کی پرواہ نہیں کی جاسکتی، جس خدا عزوجل نے یہ چیزیں پیدا کیں وہ قادر مطلق اپنے موجب علی اللہ علیہ وسلم کے مرائی میں ایسی برقی رفتار کی رکھیں اور حفاظت و آسائش کے سامان درگھ سکنا تھا جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بڑی رامت و تکریم کے ساتھ جہنم زدوں میں ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہو سکیں، شاید اسی لئے واقعہ اسرار کو بیان لفظاً سہان الہی لہے شروع فرمایا، اگر لوگ کوتاہ نظری اور تنگ خیالی سے حق تعالیٰ کی لا محدود قدرت کو اپنے دھڑ دھنچن کی جہاں دیواری میں تصور کرنا چاہتے ہیں کچھ اچھی گستاخوں اور عقلی شرک اذیول پر شرما لیں، جب یہ تعلیمات ذہن نشین ہوئیں تو اب عبارت لا فطر فرمایا۔

وَالْمُؤَدِّجُ لِرَسُولِ اللَّهِ تَلَكَّ، السَّلامُ فِي الْقِطْعَةِ، وَتَخَصُّبِ، الْمَوَاسِمِ، وَشَدَّ إِلَى مَا شَارَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْعَقْلِ حَقِّ، أَيْ ثَابِتٍ بِالْعَدَلِ، الشُّهُورِ، رَجَعَتْ، أَنْ هَتَكَ، يَكُونُ، هَبْتِ، دَعَاً.

**ترجمہ** اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے بدن کے ساتھ آسمان تک پہنچ کر جن بلند مقامات کی جانب اللہ نے جہاں حق ہے۔ یعنی خیر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر مبتدع ہو گا۔

**تشریح** معراج اسم الہیہ ہے جو کہ ہر عروج و بلندی کا سبب اس وجہ سے اسکو معراج کہا گیا۔ یقیناً، بیداری میں واقع ہوئی تو اس کو جہز سے بدل دیا گیا ساڑھو گیا۔ اعلیٰ علیا کی جمع ہے جو اعلیٰ کی تائید ہے جس جنت و کرسی و عرش کی جانب اشارہ مقصود ہے۔ خیر شہید جس کے رواد کی تعداد حدیث و تواتر کو نہ پہنچے تو چونکہ معراج کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس وجہ سے اس کا منکر نا حق و مبتدع ہو گا، کیونکہ مسلک جہود یہی ہے کہ منکر متواتر کا فرض ہے اور منکر مشہور نا حق ہے اور خیر احاد کا منکر آثم ہے۔

قادیانیوں میں کھلم کھلا کہ منکر مشرور کا فر ہے، مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے۔ مسلم الشہوت میں ہے: "در تعانی من الکمل عنی ان جاعداً بالبحر المشهور لا یکن من یفعل"۔  
 بہت حد تک سچ ہے۔ وہاں کہ جو خدا صلیٰ علیہ وسلم کا منکر ہے وہ منکر ہے۔ اس کو ثبوت اخبار حاد ہے۔ اور جو نفس حرام کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ نفس حرام کا تو منکر ہر شرک سے ثابت ہے۔

وانکاراً و ادعاء استعانة به، فمما یستفی عن اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتیام علی السیوات جد فیہ والاحیاء ما نشد یصح علی سبب ما یصح علی الاخر و الله تعالیٰ قادر علی الممکنات کلہا۔

### ترجمہ

اور مومن کا انکار اور اس کے حوالہ ہو نہ کیا۔ جو علیٰ ذمہ کے اصول پر مبنی ہے۔ ورنہ آسمان کا خرق و التیام جائز ہے۔ اور اجسام سب آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک کے اوپر وہ بات درست ہے جو درست ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔  
**تشریح**۔ یعنی جو لوگ حرام کا منکر کرتے ہیں اور اس کو حلال جانتے ہیں یہ فلاسفہ کے اصول پر ہیں جو انکار کے اندر خرق و التیام کو محال کہتے ہیں اور پھر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حضور سے زمانہ میں اتنی حرکت سر پر نہ تھی کہ عرش تک انسانی قوت سے نہ پہنچے۔ ہر کہتے ہیں کہ درمیان میں کوفہ لڑے۔ اس میں گزرتے کیسے ممکن ہے۔

ہم ان کے جوابات غرض میں عرض کر چکے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کے مطابق دیکھا جائے تو خرق و التیام بھی جائز ہے۔ کیونکہ فلاسفہ نے جو دلائل بیان کیے ہیں سب ناقص ہیں حالانکہ یہی قرآنی خرق کے وقوع کے سلسلہ میں ناظر ہیں جیسے اذالۃ السہار الشفت اذالۃ السہار: نظر۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ اجسام سب برابر ہیں اگر ان میں کچھ اختلاف ہے تو عوارض کے ذریعہ ہے تو جب اجسام مفید ہیں ہم فرق و امتیاز کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے ہوا، پانی، جسم انسانی وغیرہ میں ہوا انکار کے اندر بھی خرق و التیام درست ہے۔ ورنہ بات مستحکم ہے کہ اللہ تمام ممکنات پر قادر ہے۔ تو یہی اشکال کیسا؟

فقولنا فی البقعة انما سارہ الی السرد علی من زعم ان المعراج کان فی الجہام علو عاروی عن عن معاویة انما سئل عن المعراج فقال یتکلم فیہا ما لکلمہ ورنہ عن ناشئ

منہا قال: ما فیکد جسم محمد علیہ السلام لکنہ المعراج وقد قال الله تعالیٰ وکنا  
معدن الثور والیٰ ربنا انک لا تفتنة لست امین۔

## ترجمہ

ایس شخص کا دل فی البدیہہ شایبہ ان لوگوں پر درکار تھی مگر وہ نہیں۔ معراج تو  
میں ہوئی ہوگا حضرت معراج سے پہلے کہ ان سے معراج کے نہیں دیکھا تھا۔  
سے فرمایا کہ وہ ایک نیک شخص تھا اور حضرت معراج سے پہلے کہ وہ فراموش ہو گیا تھا کہ اس کا  
جسم شایبہ معراج میں نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ خواب میں  
دیکھو لوگوں کی زبانوں کا ذریعہ بنائیں۔

## تشریح

شاید فرماتے ہیں کہ حضرت فی البدیہہ کی نیکو بنانا کہ ان لوگوں کی زبانوں کے ہوتے  
تھے کہ میں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی اور ان لوگوں نے استدلال میں ایک آیت اور ایک  
قول حضرت معراج اور قول حضرت عائشہ پر مشتمل ہے، حضرت معراج سے جب معراج کے متعلق سوال کیا  
گیا تو انہوں نے خواب دیکھا کہ ان کو روئے ہوا تھا یعنی چھ خواب تھا (روایت میں فرماتے ہیں کہ ان کی  
ہمیں انہوں نے حضرت عائشہ سے فرمائی کہ میں کہ جب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر نہ تھا  
یعنی معراج خواب میں ہوئی تھی بلکہ اپنی جگہ موجود تھا اور وہ ان پر فرمائی ہندہ تعالیٰ)  
اور تیسری آیت جس میں ارشاد ہے کہ ہم نے تم کو یہ خواب سے لے دیا تاکہ تم لوگوں کا ایمان نہ دے کہ  
کون اس کی تصدیق میں کہ تم اسے دیکھو کہ جب کہ ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ معراج خواب میں  
ہوئی تھی جب شایبہ ان تمام مستحبات کا جواب دیں گے۔ دیکھئے

وَأَجِبْ بِإِنَّ الْمَرادَ الثَّوَدِيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنَى جَدًّا عَنِ الثَّوَدِيَا بِإِنَّ كَانِ مَعْرُوث  
وَصَاحِبِ الْمَعْرَاجِ لَمْ يَرَوْجَ وَالْجَسَدُ جَمِيعًا۔

## ترجمہ

اور جواب دیں گے کہ مراد آج کے دیکھنے اور سمجھنے سے نہیں کہ آپ کا جسم مراد سے آگے نہیں ہوا  
بلکہ مراد ہے کہ ساتھ تھا اور معراج میں رہا اور ان کی کہی ہوئی۔

## تشریح

شاید فرماتے ہیں کہ آیت میں اور قول حضرت عائشہ میں مدعا یہ ہے کہ وہ بیت میں ہے  
اور یہ دیکھا کہ اسٹان غمہ خواب کے معنی میں ہو سکتا ہے مگر روایت ہائیں کے معنی میں بھی  
اس کا اسٹان معقول ہے کہ میں عباس بھی اس کی بھی تفسیر فرماتے ہیں کہ وہ روایات میں آیت المستحبی  
سورۃ صافات میں لیتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم (روایات میں آیت کی تفسیر میں اور

بھی خلق اقبال ہیں لیکن صاف تغیر آیت کی یہ ہے کہ گرد پاستہ مولوی صاحب معراج کا نظارہ ہے جس کے بیان کو سنا جائے گئے، بخیر منہ منکر مانا اور کچھ نے جھوٹ جانا، اب رہا گیا حضرت عائشہ کا قول: جس کا جواب اشارہ نے یہ دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا بدن درج سے بڑا نہیں بڑا تھا یعنی معراج و درج و جسم دونوں کو چھوٹی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ جواب پسند نہ آئے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت ضعیف ہے، درستہا جواب یہ ہے کہ معراج کے زمانہ میں حضرت عائشہ آپ کی زوجہ نہیں تھیں بلکہ غولی بعض اس زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ لہذا انکی حدیث کے مقابلہ پر ان لوگوں کی روایت قابل ترجیح ہوئی جو اس زمانہ میں موجود تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ معراج و درج نہ ہوئی ہے ایک مرتبہ جسم کے ساتھ اور ایک مرتبہ روحانی تو ممکن ہے کہ حضرت عائشہ دوسری معراج کے متعلق بیان کر رہی ہوں گی۔

وفول: بشخصه اشکایه الی النذر علی من زعم انه کان للروح فخذ ولا یحفل ان المشرک  
والعیباد او بان روح لیس معاً ینکب کل الالکاک والکفرة انکس و الاموال المعراج غایه الانه کما  
بل کثیر من المسلمین قد ارتد واسبب ذلک.

## ترجمہ

اور حضرت کا قول: بشخصہ بن لوگوں پر روک کر جانب اشارہ ہے جن کا گمان یہ ہے کہ معراج فقط روح کو چھوٹی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ خواب میں معراج یا روحانی معراج ان چیزوں میں سے نہیں ہیں پر سختی کے ساتھ انکو دیکھ جائے گا، انکو کفار نے رادع معراج کو نہایت سختی سے انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کے سبب مرتد ہو گئے۔

## تشریح

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ معراج روحانی تھی حضرت عائشہ نے بشخصہ کی قید کا اضافہ کر کے انکی تردید فرمائی، پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر معراج کا واقعہ روحانی ہوتا تو اس کی اہمیت نہ ہوتی اور نہ کفار ایسے شد و مد سے اس کا انکار کرتے بلکہ بہت سے مسلمانوں کے بھی اس واقعہ کو سن کر قدم رکھ گئے۔ یہ سب امور اس بات پر دلالت ہیں کہ یہ واقعہ محض روحانی نہیں ہے بلکہ جمالی ہے۔ تفصیل ہم ذیل میں عرض کر رہے ہیں۔

تیسرا ما۔ صاحب کتاب نے لکھنے کے آنحضرت نے اس واقعہ کا ذکر حضرت ام ربیعہ سے کیا انھوں نے عرض کیا کہ آپ اس کا قریش کے سامنے ذکر نہ فرمائیں آپ نے فرمایا کہ نہیں میں ذکر نہ لگا چکا تھا آپ مسجد حرم میں تشریف لائے اور ابوہریرہ سے اس کا ذکر کیا، اس نے فوراً شور مچا کر اسے قریش اسکی بات تو سنو تو اسکو مسکروہ خوب سنئے اور اللہ بیاں بجاؤں، کچھ لوگ حضرت ابوہریرہ کے پاس گئے مگر معلوم ہے تمہارا دوست کیا کہنا ہے انھوں نے فرمایا کہ میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، اس دلی سے آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

وقوله الى السما اعشارية الى الزلزلة عو من زعم ان المعراج في القظة لم يكن الا الى بيت المقدس كما ينطق به الکتب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم

## ترجمہ

اور منہ کا قول الى السماء اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کی جانب جن کا گمان ہے کہ میری میں حرات میں بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس سلسلہ میں کتاب الا باقی ہے اور مصنف کا قول ثم الى ما شاء الله تعالیٰ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب، پس کہا گیا ہے کہ جنت تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش تک، اور کہا گیا ہے کہ عالم کے کنارہ تک۔

## تشریح

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حرات میں بیت المقدس تک ہوئی مصنف نے ان سطور کی تفسیر کا اضافہ کر کے ان کی تفسیر فرمائی پھر مصنف نے جو فرمایا ہے ثم الى ما شاء الله تعالیٰ، اس سے اتر گیا سلف کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے یہاں تک تو سب متفق ہیں کہ مائوس آسمان تک عروج ہوا پھر آگے کہ نیک ہو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک، آپکو سیر کرانی گئی یہاں تک تو مجسمین کی حدیث ثابت ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ سیر عرش تک ہوئی اور بعض حضرات کا قول ہے کہ عرش سے بھی آگے تک عروج ہوئی اور بعض کا قول ہے کہ طرف عالم تک سیر ہوئی، طرف عالم سے مراد عالم اجزاء کا منہا ہے کہ اس سے آگے نہ مکان اور نہ ہوا بلکہ عدم محض ہے، تو چونکہ اقوال سلف میں اختلاف تھا اسلئے مصنف نے ان اشارہ فرمایا کہ بدایا۔

تنبیہ :- غلام کا خیال ہے کہ عرش افضل عالم اجماع کی نہایت ہے مگر ان کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جلوس سے نہر ہے مگر جیسے باد شاہوں کا تخت شاہی ہوتا ہے ایسے ہی خداوند عالم کا عرش ہے مگر خدا اس پر بیٹھا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نے کعبہ کو اپنا گھر ارشاد فرمایا، بانفاذ و دیگر استواء علی العرش سے کونات کی حکومت کی طرف اشارہ ہے۔

فالامر وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعی ثابت بالکتاب والمعلج من الارض الى السماء مشہور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك احواد مشہور الصحیح است علیہ السلام انما اراد ان یبایفوا اذ لا بعیت۔

## ترجمہ

تو امر اور وہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت یا عرش یا اس کے غیر تک آحاد سے پھر

صحیح بات یہ ہے کہ غصہ نہ ملے اور نہ غصہ نہ ہو۔ پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا کر اپنی آنکھ سے۔

**تشریح**

تفصیل باہل میں عرض کر چکا ہوں، اور ہر دیت کا سبب کہ تو یہ مختلف چیز ہے، ہم ابن عباس کا قول باہل میں عرض کر چکے ہیں کہ دیت باہلین ہوئی۔ ردایات معراج کی تفصیل ملاحظہ ہو بخاری ص ۵۳۸، مشکوٰۃ ص ۵۲۵۔ اور دیت کے متعلق ملاحظہ ہو ترمذی الباری ص ۱۶۱، مشکات القرآن ص ۲۱۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## الکلام فی الکرامات

ہو امر با اسباب غلات عادت ثانی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اسکو معجزہ کہتے ہیں، اور اگر کسی دلی اور نیک صالح آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور اگر کسی عالمی مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اسکو معجزہ کہتے ہیں۔ معجزہ کا مفہوم خود اس پر دلی ہے کہ معجزہ کوئی حال چیز نہیں بلکہ ممکن ہے البتہ عالم اسباب میں عادت معجزہ اس کے خلاف ہے فقط ممکن ہے جو عاجز کرنے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جو لوگ فہم و فراست میں ظاہر ہوں وہ اس کو محال سمجھتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسیبات کا اپنے اسباب سے اور مصلحتات کا اپنے عمل سے متعلق ہوتا حال ہے مگر جس کی نظر قدرت ایزدی پر ہوگی اور جو روشن ضمیر ہوگا وہ ان امور کو محال نہیں جانتے گا غیبی علیہ السلام بارگاہ ایزدی کے سفر پر جاتے ہیں اس مقصد کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی قدرت سے ان معجزات کو دے دیتا ہے۔ چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ تسلیم ہو، تاہم ان معجزات کی فہم و فراست سبب بغیر ہلا ہوتی ہے اور جو ان کے اخلاق راہ صاف اور ظہور خوارق وغیرہ انہی سفارت کے نوید ہوتے ہیں تاکہ صادق و کاذب کے درمیان امتیاز ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ معجزہ کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، جادو و فیہ کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

پھر خواہم و خرقا عادت کذب بین نبوت کے الزام پر تجویز کیلئے نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو رہے ہو۔ معجزہ اور اگر اس فرق عادت سے مقصود معنی تشریف و حکیم ہو تو وہ کرامت ہے خواہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو یا دیگر کے، لہذا معلوم ہو کہ معجزہ نبی کے ساتھ مخصوص ہے اور کرامت عام ہے یعنی ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ معجزہ اور کرامت کا یہ فرق علامہ رفعا جی نے نیم الریاض دہلیہ پر ذکر کیا ہے۔

ایمانیت و انجواہ میں علامہ انجلی سے منقول ہے کہ بعضی بات ہے۔ فرقہ بان کہلے کہ کرامت کبھی کبھی نبی کے بغیر ظہور نصیر و دلدادہ کے جہاد پر جاتی ہے، بلکہ ان معجزہ کے کہ اس کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہو تو بے لکھا اوقات دلی کو اپنی کرامت کا علم نہیں ہوتا، غلات نبی کے کہ اس کا وہ اپنے معجزہ کا علم معجزہ قدیم جو فعل فرق عادت کسی فاسق و فاجر یا محدود کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ مکر و یا سستہ راجح ہے، ائمہ الحکم میں مواضع انجیم سے نقل کیا ہے کہ کرامت اعمالی صانع کا نتیجہ ہے اور استدرج اعلیٰ میں کافاسق و فاجر



کے ہاتھ پر خوارق کاظم رہیں باقی ایک ہتھ اور ہتھ بٹھہرے۔

کرامت اور استدراج کا فرق خود صاحب کرامت اور صاحب استدراج کے فرق سے بخوبی معلوم ہو سکتا ہے۔ صاحب استدراج کا فرق کوئی فرق نہیں ہے بعض صورت دیکھ کر انسان معلوم کر سکتا ہے کہ جو صریح ہے اور وہ طالع خوارق کی ایک قسم خداوندی رحمت ہے جسکو اننت سے بھی نہیں زیادہ جانتا ہے وہ ہے جسکو کوئی نہ فرق قدرت و مٹی قدرت کے قصہ اور مطلب کے بالکل خلاف ہے جو یہودیہ میں کذاب ہیں جنہوں نے انہوں نے کئے ہیں انہیں نبوت کا دعویٰ کیا تھا انہوں نے جو کچھ کیے کسی ایک قسم کی کچھ برحق ہو گئے ہیں کچھ تو کچھ ہیں جو کچھ نبوت کے ہیں لیکن انہوں نے درستی کچھ بھی پایا ہو گا مگر اس کا نام نہ پائے کہ کیت یعنی منجانب خداوندی کی تہذیب و اسلامی ہے و شہید حقیقت یہ ہے جو کہ کے شاہ نہیں کیا جس کا فلسفہ اور عقول ہے۔ ہر حال یہاں گویا ہر گاہ کہ بڑی کے ذریعہ ہے اس میں کمال انتخاب و مہار ہے خداوندی ہے اس کے معنی ہو گیا ہے کہ وہی ہے اسی نے جب چھوٹے نبیوں اور انبیاء علیہم السلام کے انوکھا کام اور نہ کیا جائے تو زمین اور آسمان سے فرق سے بھی زیادہ فرق ہے گویا بالی کے احوال و کلمات کے سامنے ہیں کیا یہ کلمہ حق و افعال افعال کیسے تھے بخیر کئے ظاہر ہوئے یا نہیں گویا کون سی صداقت و کلمات انہوں نے صحت حاصل دیکھ کر آپ کی ذات نبوت ہی کا اکل و کس مگر آپ کے اپنے متبعین کو بھی ایسا ہی مثال بنا دیا کہ ان کی نظیر پیش کرنے سے ظاہر ہے انہیں آپ کے متبعین سے بطریق فرق ذات صادر ہوئے افعال کرامت کہلاتے ہیں۔ مصنف اسی بحث کا آغاز کر رہے ہیں فرماتے ہیں۔

و کثر ما مات، لا وليا، و هوذا، و انوفى، و العارث، بالذات، تعالى، و عظامه، حسب، ما يمكن،  
المواظبة، على الطاعات، المعجزة، المعجزة، المعجزة، عن، لا يملك، في، الذات، و الشئ، و ان

**ترجمہ**

اور دایہ کی کرامت حق ہیں اور وہ شخص ہے جو کہ اس کی صفات کی قدر و کمال جان جو حق رکھتا ہو جو طاعات کو، جہاد ہو، گناہوں سے بچے والا ہو اللہ کو اس پر خود کے انوار ہوا

یہ عرض کرنا ہوا۔

**تشریح**

کرامت کرامت کی جمع ہے، ہر گاہ کہ ہم دیکھ کر کہ اسم ہے، وہ امر خارق و شہادہ، تو مقرر ہے، نقد و یہ جو اہل سنت نے اس کو حق مانا، اس کا تفسیر یہ ہے کہ وہی کلمہ و معنی میرا اور میرا، نمین اسم مفعول کے معنی میں ہے، سنی جس کے معنی، کامتولی خدا ہو گیا، یا رشاہ و اہل سنت، جو جو فانی، انصاف میں، کہ ہمارا آپ اللہ کے لئے بھی اس کو سنا، جس کے حوالہ ہو، کہ وہ برابر ہر کسی کی کی زیر تہذیب رہے، و درستی، جس کو وہی وہ، نہ ہوا ان کی عبادت و طاعت میں مشغول رہے کہ

عصیان گزار رہے ہو۔ اور اچائی نعمات میں افراتے ہیں کہ وہی روئے جہشت بہ حق میں، یہاں متفرق ہو جائے کہ اپنے نفس کی خیر نہ ہو، درغیر ان کے ساتھ اسکو قرار نہ ہو، حضرت ابراہیمؑ میں دہوئے شکیب و فانی کے کیا کیا عزوں کا پانچاں ہے؟ وہ تو اس کے کہاں تو نہ ہو، اگر وہاں تو خستہ کی تمام خواہشات سے الگ ہو جا رہا ہے، نفس کو تو انھیں اللہ کیلئے کھڑے در اس کی طرف ہے، حق متوجہ ہو یا، اشارت سے وہی کی فریضہ کے کعبہ حب طاقت ذات و صفات، ہر کسی کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ طاعت پر سر اقبال ہو، انکی پورے بخت ہو، مذات و مشوات کے اندر انھیں اس کے کشادہ کش ہو، اللہ تعالیٰ، اللہ تعالیٰ، اللہ تعالیٰ، سب دعا کی خدمت میں اتقرب، انھیں کے سعی بقدر، امکان کے میں، باقی انھیں اللہ میں عرض کی رہا چکی ہیں۔

وَكُنْ امْتَاطِيَةً مَعَ خَلْقِكَ لِقَاءُ مَنْ قَبْلَكَ غَيْرَ خَفَارٍ لَنْ تَخُوزَ السَّبُوحَ فِي الْيَوْمِ فَقَرْنَا  
بِأَنَّهُ دَعَا وَ الْعَمَلُ السَّيِّئُ لَيَكُونُ اسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُونُ عَقْرًا وَمَا يَدْعُو السَّبُوحَ لَيَكُونُ  
مُعْجَلًا ۝

## تہجد

اور وہی کی کرامت اسکی موجب ہے ایسے امر خدائی عادت کا جو بہتہ دہوئی نبوت کے دوران  
نہ ہو، تو توجہ و مراقبہ عادت ایمان اور ایمان خدائی کے ساتھ معقول نہ ہو، مستعد رہنا  
چاہیے، راجح دہوئی نبوت کے ساتھ معقول ہو وہ ہجر ہو گا۔

## تشریح

یعنی نبی سے امر خدائی عادت کے ظہور کے لئے شریعت نبوت کا دعویٰ ہو رہا ہے، وہ پھر ذات  
نہا متحقق ہو گا، اگر کو کرامت کا معیار ہے کرامت کا انکار کیا ہے، سنا ذرا سنی مسلمان کی  
جانب بھی یہی قول منسوب ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ اسد ذکی قرآن کے قول کے خلاف کرامت و برکت  
ہے کیونکہ وہاں دعائیں قبول ہوتی ہیں، خیر کرامت جو ناظر ہے، اور ذوق محقق ہے کہ اسناد کے انکار  
کرامت کا انکار نہیں کیا بلکہ ان کے کہنے کا مطلب ہے کہ نبی کی کرامت، ہر کرامت کے کبریا، ہر  
نے خواہات کبریا، اس پر بیضا سے کلام کر کے ہوئے کہ اسناد کی بات پر سے ایک حق ہے، ہر  
اگر نبی کی پسند کی عرض سے وہی اس کا معیار آمادہ ہو جائے کہ بعض حکم نبی کا معجزہ نبی کی کرامت  
ہو جائے گی۔

تعلیل: غیر متوازن امر کی صفت ہے اس سے مراد ہے من قبلہ ہی من و غیر۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى حَقِّقَةِ الْكَلَامِ مَا قَالَتْ مِنْ شَيْءٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بَحِثْ لَا تَنْسِ  
اَنْكَارًا خَصًّا وَمَنْ اَلَمْ يَشْهَدْ لَوْ هُوَ اَنْ كَانَتْ النِّفَاصِلُ اَحَادًا وَاَيْضًا الْكُتُبُ اَهْلًا ۝

فقیر و ہامان مدینہ و من صاحب سلیمان علیہ السلام و بعد ثبوت الوقوع لادخالہ  
الی اثبات لجواز شہادہ مرد کے مٹا پیشہ والی فقیر و لکڑا مٹا والی تفصیل بعض چیزیات  
المتبعہ جہۃ افعال

### ترجیح

اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ واقعات ہیں جو عموماً بہ اراد کے بعد کے بہت سے لوگوں سے  
مستاز ہیں اس حیثیت سے کہ جن کو انکار ممکن نہیں خصوصاً اگرچہ تو نسیل آحاد ہیں  
اور نیز کتاب اللہ و اعلیٰ ہے کرامت کے ظہور کے مسئلہ میں حضرت مریم سے اور حضرت سیدہ کے تھا  
سے اور وقور کے ثبوت کے بعد جو کچھ ثبوت کر سکی حاجت نہیں ہے پھر مصنف لائے ایسا کلام و کرامت  
کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی جانب جو بہت مستبعد ہیں تو مصنف نے فرمایا  
(قرآن کے آریسٹ)

### تشریح

اشارت فرماتے ہیں کہ وہ مرد و بعد کے حضرات سے کرامت کا ثبوت جو از ثبات ہے یعنی بطریق  
قدر مشترک ہے اگرچہ اس کی تمام میں جزئیات آحاد ہیں تو یہ ثبوت کرامت کے حق  
ہونے پر کافی ہیں اور نشان سے اس کا وقور ثابت ہے جب وقوع ثابت ہو گیا تو امکان سے بحث  
کر نیکی کوئی مہجور نہیں رہی پھر شارح مصنف کے آئندہ آجوائے حق کی تہیہ بیان کر رہے ہیں مصنف  
ایک کلام میں تفصیل عدادہ لونی کہہ کر کرامت کی طرف اشارہ کرتے گئے اور یہ کہ ایسے واقعات جزئیات بیان کریں  
گئے جو بہت مستبعد اور غلاب عادت ہیں لہذا دیکھتے مصنف کیا فرماتے ہیں۔

فتعبر لکڑا مٹا علی طریق نقیر العکادۃ للوہی من قطع المسافت البعیدۃ فی البعدۃ القلیۃ  
کافیان صاحب سلیمان علیہ السلام و هو اصفت بن یزید بن علی الاشہر یعبر بلقیس  
قبل زید و الطوف مم بعد المسافت

### ترجیح

پس کرامت ظاہر ہوتی ہے دلی کے لئے قلع عادت کے طریق پر یعنی بخموشی مسرت میں  
بڑی مسافت طے کر لینے جیسے میان غیر سکرام کے ابراہیم بن ہرثیا کا مشہور قول  
کے مطابق بعد مسافت کے بارود بیک چھپنے سے پہلے بلقیس کے تحت کوئے آنا۔

### تشریح

بلقیس یمن کی ملکہ تھی اور اس کا بہت بڑا عرش بھی تخت شاہی تھا ایک تہ سیر میں جسکی  
تفصیل مذکور ہے حضرت سلیمان نے اسکو لکھا تھا کہ مسلمان ہو کر آ جا اور میں تجھ کو  
سلیمان نے اپنا سہوہ رکھانے کیلئے اس کو تخت ملگوا دیا اس زمانہ میں حضرت سلیمان بیت المقدس میں

تھے اور عرشِ نقیس بین کے شہر سیا میں تھا جسکے درمیان دو وہ کی مسافت ہے قرآن کریم کا یہ واقعہ مفقدا سورۃ نمل میں مذکور ہے۔

**تنبیہ** :- علی اکبر یعنی قول مشہور کے مطابق، وردہ بہا اب اور بھی اقول ہیں کہ لانیوالے حضرت فخر علیہ السلام نے یا جبریل علیہ السلام سے تھے باکوئی در فرشتہ تھا یا حضرت سلیمان نے اپنے معجزہ کی طاقت سے خود اسکو اٹھایا وغیرہ اسنے علی اکبر کی قید لگا دی۔ آصف بن برخیا، نبیاس میں لکھا ہے کہ آصف حار کے سرو کے ساتھ ہے مگر اندھوں میں اٹھایا میں لکھا ہے کہ صا در زبر ہے، دہانہی۔ یہ حضرت سلیمان کے وزیر تھے جو اسم اعظم جانتے تھے جس کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں۔

و ظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما افحق مریم فائدة كنهها دخل عليها حكر بالحداب وجد عند هارثا قال يا مریم اني لبالطريق هذا قالت هو من عند الله۔

**ترجمہ** اور کھانے پینے کی چیزوں اور لباس کا ظاہر ہونا وقت حاجت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس عذاب میں زکر باجب بھی جلتے تو ان کے پاس رزق پانے کو ہلے بہ ترے پاس کہاں سے آئے انھوں نے کہا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے۔

**تشریح** حضرت مریم قریب قرآن اخبار کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت و تربیت تھی انھوں نے یوری جہد جہد سے ان کی تربیت کی جب مریم سیاتی ہو گئی تو مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا گیا مریم دن میں اس میں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، تو جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو بے موسم پھل وغیرہ وہاں ملنے لگتی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے گرمی میں، اور جو ایدے ایک رات یہ ہے کہ رزق سے مراد علمی سمجھے ہیں، جسکو روحانی غذا کہیں چاہئے میر حال اب کلم کلم مریم کی برکات و کمالات اور غیر معمولی نشانات ظاہر ہونے شروع ہوئے جن کا بار بار مشاہدہ ہونے پر حضرت زکریا سے ذرا گھبراہٹ اور ذرا تعجب ہو چنے لگے کہ مریم یہ چیزیں تم کو کہاں سے پہنچی ہیں انھوں نے جواب دیا کہ قدرت خداوندی مجھے یہ چیزیں پہنچاتی ہے۔

مریم کے معنی عابدہ کے ہیں۔ اسم دسمنی میں معافیت ظاہر ہے۔

و العشي على العاء ككناقل عن كثر من الا ولباء والطيران في الهواء كما قيل عن خط بن ابي طالب ولقمان السبي خسي وعينهما و كلام الجماد والعجماء اما كلام

الحجاء قلتم زوی اہل بیتان بدین یدی سلمان و ابی الذرہ انہ قصصہ فبعثت وبعثا  
تسبیحہا واما سنام العجماء وکتلکموا کتلب لاصحاب الکہف وکما روی النبی علیہ  
السلام قال ینما رجل یسوق بشرا قد حمل علیہا اذا التفتت المقلۃ الیہ وقاتلنی  
لما خلق لہذا واما ما خلخت للحرف فقل الزامن سبحان الذلہ تنظہم البقرۃ فکأن  
النبی علیہ السلام املت بہذا

### ترجمہ

اور صبیہ بانی پر عینا جیسا کہ منقول ہے بہت سے اولیاء سے اور فضلاء میں ان جیسا کہ منقول  
ہے جعفر ابن ابو طالب اور عثمان سرخسی کے بارے میں اور بے جان اور بے زبان چیزوں  
کا بیان ہوا ہے۔ بیان (جماد) کا کلام جو جیسا کہ مرنے سے کہ حضرت سلمان اور ابو الذرہ ان کے سامنے ایک بے جا  
معاویہ تصبیح پڑھنے لگا اور ان دونوں نے اس کی تسبیح کو سمجھا اور ہر حال جماد اپنے زبان، کلام اصحاب  
کہتے کہ انہی پر اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اس دور میں ان کے ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا  
جس پر بوجھ لادیا تھا اسے ایک اس کی جانب بیل متوجہ ہوا اور بولتا میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں  
میں بیل چائے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بولنے سے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ میں اس پر ایمان لایا۔

### تشریح

ایہی ترجمہ بہت سے اولیاء سے ثابت ہے، منقول ہے کہ شیخ احمد بن محمد بن حنبل میں  
تھے جو فضلاء میں اڑتے اور بانی پر چلتے تھے اور فضلاء میں اڑا جعفر بن ابی طالب اور عثمان سرخسی  
سے منقول ہے مگر حضرت جعفر کا اڑنا بعد موت ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ طاعنی حادثی فرماتے ہیں کہ  
حضرت جعفر نے جنّت میں اڑنے کی خبر حضور نے دی اسی وجہ سے ان کا اڑنا ظاہر رکھا گیا ہے تو یہ ان کرامات  
و عجوبہ میں سے نہ ہوئی جو محل نزاع ہے مگر چونکہ نفس کرامت ثابت ہے اگرچہ مرنے کے بعد پورے مظلوم  
اور حضرت سلمان فارسی اور حضرت ابو الذرہ ان کے سامنے بیٹھے تھے تسبیح پڑھتی، اور اصحاب کہف  
کے کہنے کا بوسہ چیکہ وہ اس کو دھتکار رہے تھے تو اس نے کہا تھا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں  
اور عدوت کے مخالف ہوں کا بولنا میں کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ: اس اصحاب کہف کے قصہ کی تفصیل قرآن میں موجود ہے اور شاہد قیاس کے شرعے پختہ کے  
کے لئے ہدایت بخشتے تھے ایک کتاب بھی ان کے ساتھ ہو گیا تھا۔

تنبیہ: بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیل پر بوجھ لادنا ظلم ہے، حافظ ابن  
عزیز نے فرمایا کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تم جو بائوں کو انھیں کاموں میں استعمال کرنا  
جائز ہے، لیکن ان کے استعمال کی عادت ہے مگر بیل کا یہ کہنا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں، اس کا مطلب



ہو نہ غرض کے خط سے اور اس کے مثل جو احوال سے زیادہ ہیں۔

**تشریح**

عندار شافعی میں اس درجہ کی کاپیان سے کہ نعمادی چیز دے ایک بوڑھے یاوری کو جس کی عمر ساڑھے تین سو سال تھی اور کسی جس کا نام عبد البیج تھا وہ اس کے والدین کے پاس بھیجا وہ آیا بعد اس کے بائیس میں ایک نہر کی یہ تھی کئی مسرت خاندانے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا نہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں چونکہ کچھ طرف سے نہایت بندہ امور دیکھتا ہوں حضرت خالد اسکو اس سے ٹکرا کر کہہ گا کہ دیکھو یہ کئی لمحے ان کے قاعد سے نصیحتیہ چیز کو جا کر وقفہ سنا دے گھر آگئے اور بغیر جنگ کے مصالحت کر لی۔

خال طاعی قادی راہ بوسی وانی بی وادی عیسیٰ لدن طاعی۔

جب حضرت عمرو بن العاصؓ نے یہ حد فارانی بھوکو فتح کیا تو وہاں کے باشندے اس کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضور ماریا سا را داریدہا دریا سے نیل پر ہے اور اس کا قاذون بہت کھل مہینہ کی تلاش اچھے میں اگر ہم کوئی حسین و جمیل لڑکی اس کے پاس آپ سے لیکر اور پوریت سے آراستہ کر کے اس میں ڈالنے ہیں تو وہ چلتا ہے ورنہ نہیں تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ یہ طریقہ شیعہ تو اسلام میں روا نہیں ہے بہر حال جب وہ نہ رنج آئی تو دریا سے نیل خشک ہو گیا لوگ بہت پریشان ہوئے یہاں تک کہ بعض لوگ وطن چھوڑ کر جانے لگے تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے یہ ساری تفصیلات حضرت امیر المومنینؓ عمر فاروقؓ کو لکھی انھوں نے اس کی تعویب فرمائی اور اپنے خط میں ایک جھڑا سا اخذ فرمایا ہے نیل کے نام لکھا خط میں لکھا تھا کہ اس کو دریا سے نیل میں ڈال دیں انھوں نے وہ خط دریا سے نیل میں ڈال دیا تو اس رات دریا سے نیل جاری ہو گیا جس میں سولہ ہاتھ اپنی کھرا تھا خط میں لکھا تھا: بسم اللہ من جن الرحیم من عبد اللہ عمرو بن الخطاب الخ منیل مصرا انا بعد فان کنت تجری من قبلک فلا تجروا وان کان اللہ تعالیٰ یجربک فاسأل اللہ الواحد القہار ان یجربک من وقت سے آج تک دریا سے نیل خشک نہیں ہوا۔ شہ دولی الرحمہ رحمہ نے ازلفہ کفار میں یہ لفظ غافل کہے ہیں۔ انا بعد فان کنت تجری من قبلک فلا عاجلہ ہا البتہ۔ تاریخ الکفار میں بھی یہ واقعہ مذکور ہے اور اہل اللہ کی بہت ساری کرامت ہیں جو احصاء سے خارج ہیں۔

وَلَمَّا سَأَلْتُمُ الْمَغْزِلَةَ الْمَسْكُورَةَ لَكُمْ أَمَّا الْأُولَىٰ بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ ظَهَرَ رُخْوَ أَرْقَ الْعَذَابِ مِنَ الْأُولَىٰ لَا شَيْبًا بِالْمَعْجِزَةِ فَلَمَّا سَأَلْتُمُ النَّبِيَّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ إِشَارًا إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُونُ ذَلِكَ أَيْ ظُهُورَ خَوَارِقِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الْمَوْلَى الَّذِي هُوَ مِنْ أَحَادِ الْأَمْثَلِ، مَعْجِزَةُ الرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَتْ هَذِهِ الْكِرَامَةُ، نَوَاحِدُ مِنْ أَمْتِهِ، لَا تَنَظُّرُ فِيهَا أَحَدٌ بِنَافَةِ الْكِرَامَةِ، إِنَّهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ دَيْبًا إِلَّا رَأَى الْإِرَادَةَ يَكُونُ مُحَقَّقًا فِي دِيَانَتِهِ، وَدِيَانَتُهُ الْإِفْرَادُ

بالقلب واللسان برسالة رسولہ مع الطاعة لہ فی اواسی وواہبہ حتی لو ادعی هذا القولی الاستقلال بنفسہ وعدم التبع لعلیہ لیسکن ولیا ولہ یظہر ان ذلک علیہ یدہ۔

## ترجمہ

اور جبکہ استقلال کا معنی یہ ہے جو اپنے کسی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر ان کو یا اسے خورق عادات کا بخور جائز ہو گا تو یہ بخورہ سے مستحب ہو جائے گا تو نبی خیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو حضرت جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے اور ہو گا یہ یعنی خورق عادات کا ظہور میں دلی سے خواہ ادا کرامت میں ہے بخورہ اس رسول کیلئے کہ اس کی کرامت کے کسی فرد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ دلی ہے اور وہ دلی ہرگز جو نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی رہنمائی میں حق پر نہ ہو اور اس کی ریاست دلی اور زبان سے اپنے رسول کی رعایت کا اقرار کرتا ہے ان کے ادا و لوازی میں آگے پیروی کے ساتھ ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ دلی بذات خود استقلال کا دعویٰ کرے اور عدم متابعت کا دعویٰ کرے تو وہ دلی نہ ہو گا اور یہ امر اس کے ہاتھ پر ظاہر ہو گا۔

## تشریح

مقرر کرامات اولیاء کے منکر ہیں اور استقلال کا کاہن یہ ہے کہ اس سے اہل بیت نبوت کا دروازہ بند ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں نبی اور فری کا رابطہ بالیقین ختم ہو جائے گا اور اس میں خلعت نبوت ایسا رکھنا ابطال لازم آئے اور جو حال کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے۔ لہذا اولیاء اسے کرامت کو محدود باطل ہے۔ تو حضرت صوفیہ نے اس استقلال کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سبب نبوت نہیں بلکہ تائید نبوت ہے کیونکہ دلی کیلئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی کا متبع ہو اور ان کی رسالت کا امتداد و مقرر ہو کر ان کے ارشاد و فرمودہ و حکام پر کامزن ہو تو ایسے دلی کے ہاتھ پر ظاہر شدہ خورق عادات اس کے لئے کرامت سے منکر نبی کے نبی میں یہ بخورہ ہے کہ جس کے کائناتی کے باطنوں پر ایسے امور کا ظہور ہو جسے اس کے نبی کا کیا حال ہو گا، کیونکہ کوئی انتہا نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا دعویٰ ہو اور اپنے کو اسمی سمجھنے کے بجائے نبی بننے تو یہ پھر دلی نہیں بلکہ کفر ہے اس کے ہاتھوں پر خورق کا صدور نہ ہو گا ورنہ بھی خود کرامت نہیں بلکہ مستند ہے۔ ہر حق البتہ اس کا کوئی نقطہ یہاں پر نہیں ہے۔

تسلیم کیا کہ حقیق باب افعال یہ ہم کامل کا نیز ہے یعنی حق پرست اور صاحب حق۔ و بات بعض مطبوعات میں کہ تائید مستند ہے اور لاف زالی اس کی غرض ہے۔ تو یہاں ان کے عام معنی مرد ہیں یعنی تصدیق نہیں اور ان کے اسانی

متنبیہ: ہر شخص رعایات شاہد کرے اگرچہ کافر ہو اس سے خورق کا صدور ہو تو تمہارے خداوند مسلمین کا یہ برہنہ امتحان ہے ایسے معاملات میں جس پر نہ ضروری ہے مگر یہ قربان نارت یہاں استدراک سہا سکتے کہ یہ برہنہ رنج اس کے داخل فی لاف زالی کا سبب ہے۔





















وَالْحَاقِصُ أَنَّ الْأُمَمَ عَارِفَةَ الْعَامَةِ فَهُوَ بِالْكِتَابَةِ الْوَلَدِيَّةِ كُنْهِ السَّلَامِ مَعْجُزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قَبْلِهِ أَوْ مِنْ قَبْلِ أَحَادِ أُمَّتِهِ، وَبِالنَّبِيِّ الرَّبِّ الْوَلَدِيِّ كَرَامَةٍ لَمَّا لَوْ عَنْ دَعْوَى نَبِيِّهِ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ فَالْإِنْسَانُ لَا يَدْرِي مِنْ عِلْمِهِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهِ أَظْهَرَ خَوَارِقَ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهِ فَطَعًا بِمَوْجِبِ الْمَعْجَزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلَدِيَّةِ.

تَرْجُمَةُ

**ترجیح** اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر خاریق عارت نبی علیہ السلام کی جانب نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ وہ انہی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد میں سے کسی کی طرف سے اور وہ ان کی جانب نسبت کرتے ہوئے کیا امت ہے اس بار کے خاریق نبوی رحمت اس شخص کے دعویٰ نبوت سے ہمیں کی جانب سے ظاہر ہو۔ البتہ تو نبی کے معجزہ درجہ تک کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور نہ تو یہ ہے کہ اس کا ارادہ خاریق عاردا کے الفاظ کا زیادہ تفسیر ہے کہ اس کا حکم خاتم نبیوں کے تقاضے کے مطابق بخلاف دل کے۔

تشیع

**تشریح**  
 شام پہلے ہیں کہ مصنف کے خواب کا حاصل یہ ہے کہ دلی کی کرامت اور معجزہ نبوی میں لباس کا کوئی اثر نہیں ہے اس لیے کہ کرامت کے ساتھ نبوت کا دعویٰ و حق نہیں ہوتا اختلاف معجزہ کے پھر بھی کو اپنے جی بویں کا معجزہ ہی ہے اور دلی کو لباس و اوقات اپنے دلی ہو سکا علم نہیں ہوتا وہ اپنے گویہ ترین خلائق تھے ہوتے تھے حالانکہ وہ دلی ہے اور اس کے اسحق پر خالق کا فہم ہوتا ہے پھر کرامت کے لغت دلی کا تفسیر و ارادہ و فہم نہیں ہے اور معجزہ کے لغت دلی کا تفسیر و ارادہ ہوتا ہے کیونکہ یہ تفسیر و ارادہ کے تحت کیا نہیں ہو سکتی پھر شریعت نے کہا ومن حکمہ قطعاً بموجب المعجزات : جامیۃ الکشف میں عبارت ہے ومن حکمہ قطعاً بموجب المعجزات : ابی طالب : بموجب کرنی کیلئے ضروری ہے کہ اس کے خوارق کا حکم دلی اور عقلی ہو کوئی معجزہ اس کا بھی نقصان نہ ہے کیونکہ معجزات معانہ اللہ کی تائید میں دلی و اولیٰ اللہ نبی و انصاف و برہنہ عقلی ہو سکتا : صاحب نیر اسرار فرماتے ہیں کہ ہاں شام کی روایت پر فقہ کو تاسی ہے شاید ناخبر ہیں کہ عبارت جوت گئی ہے باقی تفصیل ہم باقی میں عرض کر چکے ہیں۔

السلام في الخفاء

ابن حنفیہ و الجہوف اور ان کے اصحاب کا ہمارا تعلق اس ہے کہ امت محمدیہ میں سے انھوں نے دیگر انسانوں میں سے انھیں انبیاء کو مجبور کر کے جو کہ حق میں ہیں، پھر حضرت عمر فاروقؓ میں پھر حضرت عثمانؓ میں پھر حضرت علیؓ میں، حضرت محمد و اہل بیتؑ کے ساتھ ان کے ہر ایک انسان اور محدث مشہور، جو اکابر شیعہ میں سے ہے وہ بھی

فضیلت شیخین کا قائل ہے کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں کہی کر ان مجھے حضرت علیؑ سے محبت ہے اور انھوں نے ان دونوں کو اپنے اہل بیت فضیلت دیا ہے، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؑ سے افضل ہیں، یہی اکثر اہلسنت کا مسلک ہے اور ائمہ اربعہ کا کسی مسلک ہے۔ امام مالکؒ سے ان فضیلت عثمانؓ کے بار میں کو توقف منقول ہے مگر تاہم فیما بین فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور فضیلت عثمانؓ کے قائل ہو گئے تھے۔ اس پر علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: دہوالاتی ابن شاذانؒ، علامہ تھانیؒ: بعض حضرات نے امام ابو حنیفہؒ کے اس فرمان سے اہلسنت و اجماعت کی غماست انھیں شیخین اور محبت بخشن ہے یہ کچھ کہہ کر وہ بھی کو توقف کے قائل تھے وہ کچھ بات خلاف تحقیق ہے بلکہ اس کو رد ہے۔ یوں کہ حضرات شیخین کے زمانہ میں فضلوں کی کثرت ہوئی اور بعض لوگوں کے دلوں میں ان دونوں حضرات کی برتری سے کدو نہیں ہو سکتی تھی تو اس مرض کے ازالہ کیلئے امام صاحبؒ نے لفظ محبت کو اختیار فرمایا اور ان کی محبت کو اہلسنت و اجماعت کی علامت قرار دیا تو وقت کا شہسہ ہرگز نہیں تھا اور کتب تغلیب میں یہ نسخوں بھر چکا ہے کہ ان کی فضیلت ان کی خلافت کی قربت پر ہے یا اس پر یا شاہ عدل سے کہ امام صاحبؒ نے فرمان کا یہی مطلب ہے جو ہم نے کتب ہر حال شیخین کی فضیلت نہیں ہے اور عثمانؓ کی فضیلت ان سے کہ ہے سنی رہے حضرت عثمانؓ کی فضیلت کے منکر کی تکفیر نہیں کی کہ بیگانی اور ان فضیلت شیخین کے منکر کی گویہ بعض حضرات نے تکفیر کی ہے مگر احتیاطاً کا کہ مقتضایہ ہے کہ اس کی بھی تکفیر نہ کی جائے نہ ان کو کمال و دستبردار وغیرہ کہہ جائے اس لئے کہ علامہ کا اس کی تکفیر میں اتفاق ہے اور اس تمام کی تطبیق میں قیل و قول ہے۔ علامہ مذہب نے تحت ازانیؒ بھی آپ کے سامنے ایک عبارت پیش کرینگے جس میں کو توقف کو انصاف کہیں گے یا قدرت علیؑ کے افضل ہونے کی جانب اشارہ کریں گے مگر شارح کا یہ انصاف انصاف سے دور ہے۔ مسئلہ کہ علامہ کے مذہب یہ بات ہے شد ہے کہ مدار فضیلت صاحب جلیلہ اور فضائل عالیہ کا درود نہیں بلکہ غلہ لاف کثرت ثواب پر ہے اور اس عبارت سے شیخین سے بلکہ مدار حضرت عثمانؓ، حضرت علیؑ سے افضل ہیں اور اگر بعض مذاہب مہدی کی نفس پر ان فضیلت کا مدار ہوتا تو حضرت علیؑ کے حواقب اس سے منقول ہیں اس اور صحابی سے منقول نہیں حالانکہ اس کے اوپر امت نے غلہ و ثناء تو ان سے افضل قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مدار ان فضیلت ان حواقب کے علاوہ کسی اور چیز پر ہے اور جس چیز کو قرآن البصر بکلمات سے وہی لوگ جو سمجھتے ہیں جنھوں نے دینی کا زمانہ پایا ہے یہی سچا ہے! امامؒ یہی تو جو رہے کہ کسی بھی حدیث سے چھپے تو شیخین کو افضل کہیں یہی کہتا ہے امامؒ اس سے معلوم ہو کہ صاحب شرح کی جانب سے مہر فرمایا اور ان حضرات کے مقامات معلوم ہوئے ہیں ان حضرات نے یہاں جو طرز اختیار فرمایا ہے وہ ساقط الاستیعاب ہے اور اس میں سے بقول محققین پسند رخصت آتی ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْعَلَ بَعْدَ الْإِنْبِيَاءِ لَكُنْ مَا ارَادَ الْبُحْدُ بِالْمُؤْمِنِينَ

وَلَقَدْ بَعَدَ نَبِيْنَا نَبِيَّ مَعْ ذٰلِكَ لَا مَدَّ مِنْ تَحْصِيصِ عَيْنٍ عَنْكَ السَّلَامُ اذْ لَوْ اُرْسِنْتَ كَسَلُ شَيْ  
يُوحَدُ بَعْدَ نَبِيْنَا اَلْمَنْقُضُ عَيْنُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ اُرْسِنَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ بَعْدَهُ لَوَلَّيْتُ الْقَبِيلَ  
عَلَى الصَّحْبِ كَذٰلِكَ وَلَوْ اُرْسِنَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ لَمَ بَعْدَ الْقَبِيلِ عِلَاقَاتِ اَعْيُنٍ  
وَمِنْ بَعْدِهِمْ وَلَوْ اُرْسِنَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْحَدُ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فِي الْجَمْعَةِ اَلْمَنْقُضُ عَيْنُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
اَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ الَّذِي صَدَّقَ النَّبِيَّ عِنْدَ السَّلَامِ فِي السَّبِيحَةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعُّدٍ وَاسْطِ  
الْعَرَا اَحْ بَلَا تَرُدُّ.

## ترجمہ

اور اب انوں میں سے افضل ہمارے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد راوی بکر بن ابی اعرجا  
یہ تھا کہ بعد انبیاء کا کیا حال ہوگا لیکن حضرت نے بدست نہ لے کر فرمایا ہے اور ہمارے نبی کے بعد  
کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے اس لیے اگر ارادہ کیا جائے  
کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ارادہ  
کیا جائے کہ اس انسان کا وجود ہوگا اس کے بعد تو یہ کلام صحابہ پر تفصیل کے لیے مفید نہ ہوگا اگر ارادہ کیا جائے کہ ہر  
اس انسان کا وجود زمین پر موجود ہے (آپ کے زمانہ میں) تو یہ کلام نامرد نہیں رہے گا انہیں دران کے  
بعد کہ اگر کسی پر تفصیل کا ارادہ کرنا چاہے ہر اس انسان کا جوئی کچھ دے زمین پر موجود ہوگا تو یہ بات  
ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ابو بکر صدیقؓ میں جنہوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں  
بیکر کسی وقت کے اور مزاج میں بیکر کسی ترود کے۔

## تشریح

حضرت حضرت نے یہ فرمایا کہ ہمارے نبی کے بعد انسانوں میں سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں اشارتاً  
میں کہ حضرت کیلئے بہتر صورت یہ تھی "والفضل نبی بعد نبینا" سے بجائے "بعد انبیاء" کیا اور  
اس سے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قبول کر کے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ ہم  
سابقہ سے افضل ہیں اور اگر بعد انبیاء کیلئے توبہ نکال فہم ہو جائے اور اب مطلب یہ ہو گیا ہوگا کہ انبیاء کو چھوڑ کر بندگان  
میں سے افضل ہیں خواہ وہ اس امت کے افراد ہوں یا پہلی امت کے۔

اس کے بعد اشارتاً فرماتے ہیں کہ مصنف نے لفظ بعد کو ناکر اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ جو بھی بعد  
زمانی ہے نہ کہ حیثیت شرعی کے معنی میں، تو جب غلو ہو رہا ہے تو مطلب واضح ہو گیا کہ حضرت علیؓ علیہ السلام  
کے بعد کوئی نبی آئے گا نہیں ہے تو آپ کا فیر لازم ہو رہا ہے ثابت ہو گیا۔ پھر اشارتاً فرماتے ہیں کہ اگر مصنف کے  
کلام میں تاویل کر کے بعد کو بعدیت زمانی پر محمول کر لیا جائے تو حضرت عیسیٰؑ سے یہ بھی اعراض وار ہو گیا۔  
کیونکہ حضرت عیسیٰؑ آسمان پر نہ رہے بلکہ ان بنوی کے معہ بنی وہاں سے اتر چکے اور اب انہیں پر جلال و  
قل کر دیں گے۔ یہ حال حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تاکہ اعراض وار نہ ہو۔

اب شارح انتہا لے مختلف کے ساتھ کلام مصنف کی توجہ پیش کر کے سب کی تعظیم کر رہے ہیں اور انوکھا مصنف کا یہ مطلب ہے کہ عمارتے نبی کے بعد جو انسان بھی دوسرے زمین پر یا باجگاہ میں تو آپ کے ہی مصنف حیات سے مصنف ہو گا خواہ وہ پہلے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنف حضرت عیسیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپ کے بعد تشریف لائیں گے اور تمام انبیاء اور لوہو بکر صدیق وغیرہ سے افضل ہیں نہ کہ جو کلام جواب دیا جا سکتا ہے کہ مصنف کی مراد فقط جدیدیت ہے نسبت مراد نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر نسبت اور جدیدیت دونوں موجود ہیں۔ (۱۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ جو لوگ ہمارے معجزات کے زمانہ کے بعد پیدا ہوں گے اور بکثرت ان سے افضل ہیں، تو ان حضرت کے بعد کوئی نبی پیدا ہو سکے والا نہیں ہے تو حضرت عیسیٰ کا اعتراض تو ختم ہو گیا اگر اس میں دوسرا اعتراض کھڑا ہو گیا کہ اب کلام ہے یہ ظاہر ہو گا کہ لوہو بکر صدیق یا ان لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن یہ سب سے افضل نہیں ہیں حالانکہ وہ تمام صحابہ میں بھی افضل ہیں اور تمام اجد کے لوگوں سے بھی (۱۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت کے زمانہ میں جسے بھی لوگ سے لوہو بکر صدیق ان میں سے افضل ہیں۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بھی اعتراض ہو گا کیونکہ اب اس سے ظاہر بات ثابت ہوئی کہ لوہو بکر ہوا یہ تو سب سے افضل ہیں لیکن تابعین اور صحابہ کا بعد ان وغیرہ سے افضل معلوم نہ ہوئی، مگر شارح کو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ صحابہ سے افضل ہوئے معلوم ہو گیا تو بانی لوگوں سے افضل ہو یا نہ ہو بلی معلوم ہو گیا۔

(۱۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان بنا جائے توئی، بلکہ دوسرے زمین پر نہ ہو جو خواہ وہ حضور کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا بعد میں ہو جو یا پہلے ہو چکا ہو تو اب اس میں صحابہ اور تابعین وغیرہ سب افضل ہو گئے، مگر حضرت عیسیٰ کی امت میں اب بھی قرے لگا کیونکہ ان کا بھی زمین پر نزول ہو گا۔ خلاصہ کلام شارح یہ تسلیم کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں ہر تادیل کر نیچے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال درود ہو ہے مگر یہاں یہ تادیل چوسکتی ہے کہ بعد سے مراد جدیدیت شرعی ہے اور اونی اقویٰ کہ تابعی ہوتا ہے لہذا مصنف نے علم کو وصف نبوت کے ساتھ بیان کیا ہے لہذا تمام انبیاء بعد نبینا کے تحت داخل ہوتے تو اب مطلب صاف ہو گیا کہ انبیاء کے بعد سے سب افضل ہو کر صدیق ہیں اس لئے کہ آپ کا نام خدا کے حکم سے ان کے نام سے آئے بغیر کسی توحف کے آنحضرت کی نبوت کی تصدیق کی اور عمران کے معاملہ میں بغیر کسی تردد کے آپ کی تصدیق کی۔ آپ کے حوالہ کی زیادہ تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ اختلاف علیہ السلام۔

ثم عصاريف روف الى الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان  
ذوالنورين لان النبي رقيب دليما انت رقيب ذوجه ام كلثوم وليا مامات  
قال لو كانت سدي ثالثة لزوجتها ثم على المرفق من عبد الله وخلص

اصحاب رسول الله، ثم هذه وجدة النصف والظاهر انه الاولين بين لهم دليل على ذلك بما حكموا بذلك.

ترجمہ

پھر عرض کیا کہ میں جھوٹے تھا یا اور غیبات میں تھا؟ باطل کے درمیان فرق کیا؟ پھر فرمایا ان  
 ذوالنورین، اس کے بعد کہ نبی علیہ السلام نے وہ سال ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو  
 نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیری بیوی ہو تو میں اس کا بھی  
 بیٹا بننا چھوڑ دوں گا۔ ان کے بعد وہی میرے پسندیدہ اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے  
 تھے۔ یہ ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا ہے اور ظاہر ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہو تو یہ حکم

45

**تشریح** مصنف سے فرمایا کہ پھر روئے و جہ پر لکھنا فرق نہیں پھر غلط ثابت پھر حضرت علیؓ پھر شہر سے نہرا یک کی وجہ تعہد بیان کی کہ فاروقی کو فاروقی کہتے ہیں انور بیان کیا کہ انھوں نے فیصلوں میں اور مقتداست میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک منافق نے ایک یہودی کا جھگڑا ہوا وہ لوہا پر ایک عقد مکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لائے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کر دیا منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور یہودی سے کہنے لگا کہ حضرت حرش کے پاس مقدمہ منے چلو جب ان کے پاس مقدمہ پہنچا تو مستحق کو حق کر دیا اور غریب یا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو اس کا میرے میں ہی فیصلہ ہے۔ تو حضرت جبریلؑ نے منائے فرمایا کہ غرض حق و باطل کے درمیان تفریق کرنی اسی وقت سے آپ کا نام نازق اور حق ہو گیا۔ حضرت خزان کو زلفور میں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں آپ کے نکاح میں تھیں بعد از حجست دی رہی۔

حضرت علیؓ کو عرض کیا جاتا ہے کہ تم نے کسی بزرگ پر یہ اور غصے کا خاص کی چیز ہے جس کا عباد اللہ پر غصہ ہے اس سے مستند میں شادی کے حکم کے بعد اسے تریب پر لایا اور گن گن حضرت کے پاس کوئی دلیل نہ ہوئی تو وہ بڑی تریب قائم نہ فرماتے لہذا بحریران کا نشانہ ضرور دکھا ہے اور اسی تریب کو قائم رکھنا لازم ہے۔

وَمَا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا لِكُلِّ الْجَاهِلِينَ مُعَارِضَةً وَلَمْ يَجِدْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مَا يَنْتَقِلُ بِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ وَلَيَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ لِمَا لَا شَيْءٌ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَالسُّلُوكِ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ وَتَفْضِيلِ عَمَّا نَحْنُ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عِلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيلَ الشَّيْخَيْنِ وَوَحْدَةِ الْخَلَاءِ.



درست و تدریجی نموده است ہے ماحصلی است چہ مقرر ملاست کہ انصافیت یا عقیدہ کثرت ثواب نزد خداست  
جل و علا انجام راوست تا فیصلے کریم کی کثرت ثواب فضائل و مناقب پروردگار نزد عقلا متعارف و در زیرک مطلب اصحاب  
و تابعین ان قدر فضائل و مناقب کہ از حضرت امیر نقل کردہ اند از بیخ جمالی منقول شدہ است و پس آنچه  
شارح عقائد لفظی گفته است کہ اگر امر از انصافیت کثرت ثواب است پس توقف یا بہت است ساقط است  
زیر کہ توقف را نہ گفتہ ایم و نہی باشد کہ آن فضیلت را از قبل صاحب شریعت صریحاً و دانہ معلوم نہ کردہ باشد  
و چون معلوم کردہ باشند چرا توقف نمایند اگر معلوم نہ کردہ باشند چرا حکم بانصافیت کنند (مکتوبات امام  
ربانی ص ۱۱۱ مطبوعہ دستاربول)

خلاصہ کلام شارح کی بات، خط ہے اور حق دہی بہت ہوا ملان سے منقول ہے اور حضرت مجدد صاحب کا  
جواب ابرحق ہے۔

و خلافتہ از فیما بینہم عن الرسول فی اقامۃ الدین بعثت بحسب علیؑ اذ لا مع الاقباۃ  
علیؑ هذا الترتیب ایضاً ان الخلافتہ بعد رسول اللہ علیہ السلام لاولیہ کو نہ کہ بعد  
شعبہ ثانی شریفی

## ترجمہ

اذا ان خلافت یعنی امامت دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت سے فریقہ کر تمام اسول پر اکابر  
واجب اس ترتیب پر ہے یعنی خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اولیہ کی پھر علیؑ کی پھر عثمانؓ

کی پھر علیؑ

## تشریح

یعنی خلفاء اربعہ کی وجہ ترتیب فضیلت کے اند ہے و بنا ترتیب انکی خلافت مسلمہ، آنحضرتؐ  
کے بعد پیغمبر علیؑ رسول ابو محمدؑ ہیں پھر عمرؓ پھر عثمانؓ پھر علیؑ

## تنبیہ

یہاں امامت کی جگہ ہے یعنی طائفہ طوائف یعنی مومنین کے تمام گروہوں اور جمہور پر اکابر علیؑ کی

و ذلک لان الصحابة قد اجتمعوا يوم في رسول الله عليه السلام في سقفة بني ساعدة  
واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكرؓ فاجتمعوا على ذلك وباجتراء  
عليؑ عن رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا لما اتفق عليه  
الصحابة ولما اذع عليؑ كما نازع معاويةؓ ولا حجة عليهم لو كان في حقه نص صريح  
زعمت الشيعة واكيد يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على السب لطل  
و ترك العمل بالنص الوارد

## ترجمہ

اور یہ مسئلہ کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی متفقہ بنی سادہ میں (جو سادہ کے معنی وہ ہیں) اور شادیت و منازعت کے بعد انکی ملتے ہو کر کی خلافت برقرار ہو گئی تو تمام صحابہ نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کی انکی ہر ایک کچھ توقف کے بعد اور اگر خلافت میں کافری نہ ہو تا تو اس پر صحت پڑا متفق نہ ہوئے تو رایت علیؓ انات منازعت کہتے ہیں کہ معاویہ سے کیا اور ان پر حجت قائم کرتے اگر شیخ کے گمان کے مطابق ان کے حق میں کوئی نص ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں یہ کیسے منظور ہو سکتا ہے بالکل برافاق اور نفی وارہ میں کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کیسے ثابت ہوئی تو اس کو بتا جس کی توضیح یہ ہے کہ جس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ابھی تک غسل نہ کھینے نہ نہ لینے کی ذمت نہ آئی تھی کہ معلوم ہو کہ

## تشریح

سیدنا بنو سادہ پر فقہاء راجع ہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے انہار کے اہل قول پر بیعت ہو جائے ہیں جس سے انکو خلیفہ بنا چاہتے ہیں۔ حضرت سفین و ہاں انشرف لے گئے اور حدیث ان کے میں تشریح، انکو سال اور فرما کہ غزوہ انداؤ عبیدہ بن الجراح موقوف ہیں ان کے اہل قول پر بیعت ہوئے، وہ پھر انہار کی جانب سے کہ گمان ایک امیر تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہو دشمن برابر جاری تھا تو سب سے پہلے حضرت قرآن نے ہو کر دیکھ بات پر بیعت کی، پھر معاویہ بن ابی سفیانؓ ان کے اہل قول پر بیعت ہو گئے، پھر ابو جریجہؓ نے لوگوں پر شگاہ ڈالی تو زبیرؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ نے حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چھوٹی زاد بھائی کیا تم سے ان لوگوں کے اجماع کو توڑنا چاہتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ ان تریب یا خلیفہ رسول اللہؐ اور ابو کریمؓ کی ہر حضرت ابو بکرؓ سے حضرت علیؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ نے ان سے بھی آپؐ سے بھی فرمایا اور انھوں نے بھی یہی جواب دیا اور بیعت ہو گئے (اربع اختلاف ص ۷۷)

بہر حال تمام صحابہؓ بیعت ہو گئے حضرت علیؓ بھی ہو گئے مگر انکی جانب سے کو توقف ہو، حاکم اور بیہقی کی روایت کے مطابق مذکورہ مشورہ راہت کا توقف تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں تاخیر کو وجہ سے ہوا، دوسرا قول ہے کہ حضرت غازیؓ کی وفات کے بعد بھی پھر وہ بعد بیعت ہوئے جس کا صحیحین کی روایت میں ہے، اور تیسرا قول ہے کہ اولاد تو وہ بیعت ہو گئے پھر خدمتِ محمدیؐ میں عاجز نہ ہو سکے پھر پھر باوجود دوبارہ بیعت فرمائی اور علماء نے اس تاخیر کی مختلف وجوہات پیش فرمائی ہیں۔ بہر حال آخر کار تمام صحابہؓ کا خلافتِ محمدیؐ پر اجماع ہو گیا۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر خلافت ابو بکرؓ کا حق نہ ہو تا تو تمام صحابہؓ اس پر ہر کوئی متفق ہو جاتے جبکہ حدیث میں ہے کہ انشراقی میں خلافت کو گمراہی پیش نہیں کر سکا اور اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوئی تو وہ اس حق کو ہرگز نہ چھپاتے بلکہ ان نص کو پیش کر کے تمام کفار کی بیعت جیسے حضرت ابو بکرؓ نے (لکھنؤ میں فریضی) کہ تمام انہار کو جواب کر دیا، پھر حضرت ابی جہشؓ کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بالکل برافاق فرمائیں درنہیں وارہ میں رسول پر عمل نہ کریں لہذا اشیاء کا دعویٰ



پس اس میں ہے۔

تنبیہ: رافضی کا کہنا ہے کہ جعفر کے برابر صحابہ کرام مقرر ہو گئے تھے (یعنی اہل) علامہ ابو ذر اور سلمان اور عذراہ  
و حضرت علی کے وہاں ان کے ساتھ ان کا حکم تھا۔ حضرت صدیق اکبر نے ہمدردانہ کیا کہ عذراہ ان کے دیکھنے کا حق تھا لہذا

فہما ابیہما یسیر من حبیبہ دغا عذراہ و اقل علیہ کتاب عہدہ لہما فلہما  
کتب خذ العصفۃ و اخر حنک و الشاویہ امرہ ان یمایعوا لمن فی الصغیرۃ فایعوا حتی  
یرتہا فہما یلعن لمن فیہ ان کان عمرہ بالجملۃ و فیہ الاتفاق علی خلافہ۔

**ترجمہ**

پھر ابیہ بڑھ کر میری زندگی سے اس میں جو ہے تو عثمان کو بلا یا اور ان کو ملے اپنے عہد کی کتاب سلام  
کرائی تو یہ وہ کھچ کر تھیں پر میری وی اور اس کو گول کی جانب نکلا اور ان کو حکم دیا کہ ابو  
اس میں میرے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں تو وہ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ وہ عہد بنا لے۔ پس  
یہ عہد تو بھولنے کے لیے کہ جو اس میں ہے جسے اس سے بیعت کی اگر یہ وہ عمر ہو اور اصل کلام عمر کی بیعت  
یہ اتفاق واقع ہوا۔

**تشریح**

اس میں صدیق اکبر نے نبی عیسیٰ کی کتاب میری آری وقت سے تو بعض صحابہ سے عمر فاروق کے پاس  
مشورہ کیا اور حضرت عثمان کو باکر کو عہد نامہ لاء کر یا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس عہد میں  
ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائے۔ حضرت علی کے پاس وہ عہد پہنچا تو انہوں نے بھی بیعت لےرائی اور ساتھ  
ہی یہی فرمایا ان کے ان میں بھی اگر عمر ہوں تب بھی بیعت کی۔

تنبیہ: یہ اس عہد کا نسخہ تھا "بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ هذا ما عہد ابو بکر بن ہفاف  
فی آخر عہدہ فی النبا عارضا معاً و منہ اول عہدہ بالانحیۃ داخلۃ فیما حدیث بوہم الکافر  
و یوئس الفاسد و یصدق الکاذب الی استخاف علیہ بعضی عمر من الخطاب فاجعوا لہ  
الطیوۃ و الی نہ آل اعدا و رسولہ و دینہ و نفسی و ابی کمر خلیل فان عدائ ذلک ظلم  
یہ و علی فیہ وان سبذل فذلک امرنی ما الکتب و الخیر اروت و لا علی الفیت و یسقم  
الکذبن ظلم الی غلبت یقلوب و لک لہم عہدہ رحمۃ اللہ و یکنہ (بنا ان عہدہ)  
تنبیہ: یہ وہ عہد تھا۔ ابیہ ہر قسم کے زمانے سے حضرت عمر کی خلافت سے کریمت ہی "سور  
سورۃ بکرات"۔ اس میں درج ہے کہ "ان کون خلفی نہیں ہے بلکہ تو کہ"۔ اس بات  
پر کہ عمر یہ بات فرماتا ہے اس کا قرینہ قرنی ہوا کہ "ابن کمر کی روایت میں اس میں  
کہ حضرت ابو بکر نے ایک عہد لکھا ہے کہ اس سے رافضیوں کو ترجیح کا۔ نتیجہ میں تم بھی



میں سے اربابِ عمل و عقد سے حضرت علیؑ کو قبولِ خلافت کئے جو رکھا اور ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے تو حضرت علیؑ کی خلافت ثابت ہو گئی، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعات کتبِ تاریخ میں بطور سے مذکور ہیں۔

وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمَخَالَفَاتِ وَالْمَعَارِكَاتِ لِمُؤْمِنِينَ مِنْ نَوَاحٍ فِي خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَا فِي  
الاجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَاهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادْعَاءِ  
صُحُلٍ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِي مَابِ الدَّامَةِ وَابْنِ الدَّاسِئَةِ وَالْاِجْوَابَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ  
فَهَذَا كَوْرُفِي الْمَطْلُوبَاتِ

## ترجمہ

اور جو مخالفین اور جنگیں واقع ہوئیں وہ علیؑ کی خلافت میں نزار کے جو سے نہیں ہیں بلکہ نظر  
اجتہاد کی کیونکہ ہے اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعوں اور اہل سنت کے درمیان  
واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نفس کا دعویٰ کرنا اور جانہیں سے سوالات اور  
جوابات کو لانا یہ مطروحات میں امداد کو رہے۔

## تشریح

بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ علیؑ کی خلافت پر اجماع نہیں ہوا اس لئے کہ کچھ صحابہ نے ان کی  
خلافت کی اور ان سے جنگ کی، اس کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ صحیح  
کے لئے اجماع کل ضروری نہیں بلکہ اربابِ عمل و عقد کو اتفاق کافی ہے اور کبار مہاجرین و انصار نے حضرت  
علیؑ کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی۔ دوسرے جواب یہ ہے کہ اہلِ امر و عہد حضرات ہوئے ہیں جو مجتہد ہو سکے  
ساتھ ساتھ فسق و فجور کے قریب نہ ہوں۔ لہذا ائقافہ، اہلِ ہجر میں سے نہ ہوں گے لہذا اقل۔ مگر جواب  
مناسب نہیں کیونکہ اس میں رخص کی آمیزش ہے کیونکہ ہمارے نزدیک سب اصحابِ عمل اور اصحاب  
صفین عادل تھے کیونکہ ان میں کچھ تو مجتہد تھے اور کچھ ان کے مقلدین تھے، نیز اصحابِ شاریع پیشِ دنیا  
رہے ہیں کہ حضرت علیؑ کے ساتھ جو اختلافات ہوئے اور جنگیں ہوئیں جنگِ جمل اور جنگِ صفین (رحمہم اللہ)  
تفصیلات کتبِ تاریخ میں مذکور ہیں) یہ خلافت کے اندر نزار کی بنیاد پر نہیں ہوئیں بلکہ علیؑ کی خلافت  
کو تسلیم کرتے تھے بلکہ یہاں فتنی مقابل کی جانب سے خطا اور اجتہاد کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں نظریہ  
مقابلِ خلافت چھڑا دی کی بنیاد پر جو شریعت اسلام میں قائلین عثمان کے تعاصد کے سلسلہ میں محلات چاہئے  
تھے حضرت علیؑ کو مصلح و مسلم کے جب نظر ناخیر کو پسند کر رہے تھے ہر حال حضرت علیؑ کی خلافت مسلم ہے۔  
فریقین میں سے کسی کو فاسق و ناجائز یا غیر عادل کہنا اہست کا طریقہ نہیں ہے صحابہ کی شانِ نبوتِ علیؑ و  
ارفع ہے۔

بہر شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہست اور شیعوں کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فرقہ

اہل اہل میں نفس کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور فریقین کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات و جوابات میرا، کچھ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔ لیکن اس کے لئے مطولات فن کی جانب مراجعت کی ضرورت ہے یعنی شرح موانع و شرح مقاصد وغیرہ میں انکی تفصیلات موجود ہیں۔

**تسلط ما** یہ شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کو نامزد و خلیفہ بنایا تھا۔ یہ محض افتراء ہے کوئی نفس اس باب میں موجود نہیں ہے۔ کسی طرح عداوت نہ صرف منہ بقی کے متعلق کوئی نفس نہیں ہے البتہ احادیث و آثار میں اہل اہل کے اشارات ملتے ہیں تو شاید نسبت و کجافیت میں سے جن حضرات نے نفس کا دعویٰ کیا ہے انکی مراد بھی اشارات ہوں گے اور جن لوگوں نے نفس کا انکار کیا ہے انکی نگاہ حقیقت پر ہے اور ہر ائمہ کوئی نفس موجود نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مَلَائِكَةٌ وَأَمَّا نَحْنُ فَلَوْ سَاءَ عَلَيْنَا السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدَكَ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيبُ بَعْدَهَا مَلَائِكَةٌ عَضُودًا وَقَدْ اسْتَشِيرْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي رَاسٍ بَلَدَيْنِ سَنَةً مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَعَا وَفِيهِ وَمَنْ بَعْدَ لَا يَأْتِيكَوْنَ مَخْلُفَاءَ بَلْ مَوْلَاؤُا وَبَعْدَاءُ

**ترجمہ** اور خلافت تین سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو جو ہے کہ خلافت میرے بعد نہیں مال تک ہے۔ پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوں گی جو ایک دو ستر کو کاٹنے والی ہوگی نظام ہوگی، اور علیؓ شیعہ کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال کے بعد کو معاویہ اور ان کے بعد والے خلفاء نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

**تشریح** خلافت کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت ہے اور ملک و امارت یہ ہمہ ہے تو انیابت ہو یا نہ ہو تو گویا ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تو خلافت حضورؐ کی وفات کے تیس سال تک رہی پھر جو ہے خلافت کے مطلق اہل شاعت۔ یعنی کیونکہ آنحضرت کا ارشاد گرایا ہے الخلیفۃ ثلاثون سنة ثم یصیب ملکاً عضوداً اور ان کے امام ترہی گئے اس کی تمہین ہے اور حاکم اور ابن حبان نے اس کی تصحیح کی ہے پھر خاندانؑ نے فبا کو حدیث علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال بعد شیعہ ہوئے لہذا ان کے بعد جو لوگ برسر افتراء آئے جیسے جعفر بن مذہبیہ۔ زمان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے

**تنبیہ** یہ شعر کے معنی کا شمار دھرم کرنا، منحصر صفت کا عین ہے یعنی سلطنت ظالم ہونے لگی تو حدیث میں ظلم کو رند و کیسا تہ تشبیہ دی گئی ہے اور ملک کے لئے ملک کی صفت بیان کرنا بجا نہ ہے۔

**تسلیم کیا:** تین سال اس وقت پر سے ہوتے ہیں جب حضرت سق نے خلافت حضرت معاویہ کے سرکردگی میں کربلا کی کثرت کی خلافت ڈھالی تین ماہ رہی اور حضرت عمر کی دس سال اور جو بیچ رہی اور حضرت عثمان کی چار سو کمبخت سال رہی اور حضرت علی کی پانچ سال اور جو بیچ رہی اور اب تک کا مجموعہ سارے انیس (۱۹) ہوا۔ چھ سو بیچ حضرت سق کی۔ اب چھ سو تین سال ہو گئے۔ پھر انھوں نے اس عرض سے کہ انت سلم میں تقریباً چوبیس خلافت معاویہ کے سرکردگی میں۔

**تسلیم کیا:** تین ماہ جو حضرت عثمان کی تھیں۔ اب چھل گئے اور فقہ پیدل ہوئے علی و معاویہ اور عمرو بن العاص ہیں۔ ان کو تین ماہ مانے ہوئے رہ جائیں گے۔ اور یہ معاویہ ان کا مکہ میں ہوا اور شیطان نے ان کے قلوب میں بات مزین کر دی کہ انت تین سال بد دل کا ایم ہے تو عبداللہ بن عمر نے حضرت علی کو اور برک ابن عبداللہ نے معاویہ کو اور عمر بن خطاب نے عمرو بن العاص کو قتل کیلئے غیب کیا۔ درستی ایک رات میں یہ کام کر لیا۔ اتفاقاً کیا تو جب حضرت علی نماز پڑھ کر کھینچے تو ابن عمر نے آج کو صحت زخمی کیا یہ محمد کے دن ہمارے صاف سنگم کا واقعہ ہے پھر ان کی رات میں بھی رات ہوئی۔ حضرت عیینہ نے اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو قتل دیا اور ان سے آپ کی نماز گزارہ طرعی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ کذا فی طبقات ابن سعد برک بن عبداللہ نے حضرت معاویہ پر مد کیا اور زخمی ہو گئے۔ منکر ہو گئے۔ لوگوں نے جرم کو بیکرا مگر حضرت معاویہ نے جرم سے علم نہ ہو سکا اسکو چھوڑا اور عمر بن خطاب کو عمر بن الدخیل پر جرم کر سکا کیونکہ آپ بیمار تھے نماز کیلئے نہیں کئے اور نماز کیلئے نہ کوئی بنا دیا تو اس نے آپ کے غلیظہ نوش کیا۔

**تسلیم کیا:** سید نے میں کہیں نے سید سے کہا کہ ہوا میرا لگان تو یہ ہے کہ وہ خلیفہ ہیں تو انہوں نے کہا کہ وہ جوئے ہیں بلکہ وہ باکشتاد ہیں اور سید پہلے بائبلہ معاویہ ہیں کذا فی تاریخ الخلفاء۔ حدیث میں ہے الخلفاء بالیہ و الفلک بتمام اس کے حق میں طاعی قادی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ حضرت معاویہ سید حق کے بعد خلیفہ نہیں ہوئے (مرقات) حضرت معاویہ سے بھی اس بات کا اثر ثابت ہے کہ وہ اول الملوک ہیں۔

هَذَا امشکل لان هل الملک والعقد من الائمة قد کے انو استغنی عن کل خلافة الخلفاء العباسیة وبقدر العروا بن کعب بن حید القویض مشد ولفظ المراد ان الخلافة الکاملة ان لا یوجہ اکثر من المخالفه وکیل عن المتابعه وکون ثلاثین سنة وبعدها قد کون وقد لا شکون۔

**ترجمہ کیا:** اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ امت میں سے اباب علی رضی اللہ عنہ غلبہ عباسیہ اور علی مراد انہوں



## ترجمہ

پہلی بات یہ تھیں کہ امام کا تقررہ واجب اور اختلاف نہیں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیل بخانی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور چہاذاذیب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل عقلی سے حضرت کے فرمان کی وجہ سے جو مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو کو زیادہ جاہلیت کی موت ہے اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وراثت کے بعد مہات میں سے ایک امیر امام کے تقرر کو قرار دیا ہے یہاں تک کہ اس کو دفن پر مقدم رکھا اور ایسے ہی ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف اس باب اپنے آئیوئے قول سے اشارہ کرتا ہے۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اس پر قوامت کا اجر ہے کہ امام کا تقررہ واجب ہے پھر اختلاف اس میں ہے کہ امام کا تقررہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر واجبوں میں سے فرقہ انبیاء اور اہل سنت علیہ السلام ہے کہ اللہ پر واجب ہے اور ان کا کہنے ہے کہ اللہ پر لطف و احسان واجب ہے اور امام کے تقرر میں لطف ہے اس لئے ہر واجب ہے مگر یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی حاکم نہیں جو اس پر کوئی چیز واجب کر سکے اور اگر چہ اسے ضرور دیکھنا واجب علی اللہ ہے تو پھر لطف امام کا ظہر میں ہے پوشیدہ امام میں کیا لطف ہے؟ پھر جن حضرات نے مخلوق پر واجب کہا ان کے دواغروہ ہیں کہ اس کا وجوب دلیل عقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اہلسنت والجماعت اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

چہاذاذیب معلوم ہو چکا ہے کہ امام کا تقررہ مخلوق پر واجب ہے دلیل عقلی سے۔ اب شارح اس پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں ۱۔ حدیث "من مات ولم يعرف امام زمانہ فقد مات میتہ" یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچان لیا تو وہ جاہلیت کی موت مر رہا ہے جیسے لوگ زمانہ جاہلیت میں مرتے تھے کہ ان کا کوئی گھبرانہ تھا اور کوئی حاکم نہ تھا۔ ۲۔ اجماع امت۔ صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت کے بعد سب امیر چیز نصب اور مقرر کیا اور اس کو دفن سے مقدم رکھا اور بھی چرمانہ میں جو تارہا کہ ایک امام کے انتقال کے بعد فوراً دوسرے کا انتظام کیا گیا یہی اجماع امت ہے (۳) اصول پر مقرر ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہے ورنہ بات مسلم ہے کہ کتنے احکام شرعی ہیں جنکو بغیر امام کے قائم نہیں کیا جاسکتا اللہ اصولاً مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام کا تقررہ واجب ہے بلکہ احکام شرعی کی ازلیگی ہو سکے۔

تتبعاً شارح نے جن ائمہ کے ساتھ حدیث نقل فرمائی ہے وہیں نہیں غی الزام مسلم شریف میں یہ روایت ہے "من مات ولم یعرف امام زمانہ منہ میتہ" صحابہ نے اس خوف سے کہ مسلمانوں میں انتشار نہ ہو جائے اور دین کے نظام میں افسار نہ ہو جائے اسے مقدم قرار دیا کہ امام کو سمجھو۔

تتبعاً شارح نے جو فرمایا ائمہ اجماع انہی سے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ و شیعہ کا بھٹا مراد ہے اور غرض اس سے خارج ہیں اور اسکو واجب نہیں کہنے بلکہ ان کے اس باب میں تین فرقے ہیں ۱۔ ایک فرقہ کہ ہے کہ مطلق نصب امام واجب نہیں کیونکہ اس میں لقمے اور غلوں و ریزوں میں منکر یہ بات انکی غلط ہے اگر تقررہ

کا رک جو بعض لوگ بعض کوکھا جائیں گے نیز انھوں نے کہا کہ امام تک رسائی مشکل ہے تو اس سے فائدہ کیسے ہو گا۔  
 جھوٹ - امام کی سیاست کافی ہے، نیز انھوں نے کہا کہ گاؤں والے بھی جو غیر امام کے اپنے میں سے حکمران بنے  
 ہیں، جھوٹ - امام کے حکم کی رسائی شہروں اور گاؤں ہر جگہ ہے اگرچہ شہر کا فہم شہروں میں ہو تب ہے اگر امام  
 کا ظہور نہ ہو تو گاؤں والے بھی ایک دوست کوکھا جائیں۔ (۲۱) ان کا دوسرا فرقہ کہتے ہیں کہ نسیب امام کا جو بپ جب  
 ہے کہ نئے فرد ہو جائیں کیونکہ فتوں کے دور میں کسی امام بیعت ہونا مشکل ہے، جھوٹ - معاملہ اس کے برعکس  
 ہے کیونکہ بیعتوں کا بیان ایسے شخص کی طرف ہوتا ہے جو فتوں کو دور کرے (۲۲) ان کا تیسرا فرقہ کہتے ہیں کہ  
 فتن میں واجب ہے اس کے دور میں نہیں کیونکہ اب کوئی حاجت نہیں۔ جھوٹ - بغیر امام کس من تمام ہو گا  
 ہی کیسے۔

تتمتہ ما۔ آخرت میں اہل علیہ السلام کی رحمت کے بعد اب کوکھا خطبہ ایک ایسا نام من کان بعد معتدا  
 فان معتدا قد مات ومن كنهان بعد الله فانتهى لا يحد لا بد لهذا الامر من يقوم  
 به فانظر الى هذا قوله (رحمكم الله) یہ غلبہ سگر ہر جانب سے مسافت کی آوازیں بلند ہو گئیں۔  
 تمتہ ما۔ شرح موافق صلیب میں ہے لیست من اصول الدیانات والعقائد خلافا للنجیہ  
 بل هو عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامنة  
 سقاواند صحن نامہ فاعلم الکلام فاسیما من قبلنا امر نصب الامام واجب علينا سقاوا  
 قالت المعتزلة والزيدية بدعلا وقال الجاعظ والكجی وابوالحسن من المعتزلة بد  
 عقلا وسقاوا، وقالت الامامية والا ساعلمية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله الخ  
 وقالت الخوازم لا يجب نصب الامام اصلا ومنهم من فعل فقال بعضهم كمشام القرظ وقامه  
 يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كافي بغير الامم وتاجب بالعلماء يجب عند الفتنة  
 وون الامن ان في اثبات مذهبان نقول الخ۔ مرید معلل کے لئے دیکھیے شرح مقصد صلیب۔

والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتعبد احكامهم واقامة حدودهم وسد  
 ثغورهم ونهيز جوبهم واخذ صدقاتهم وقيل المتغلب والمتلصبة وقطاع الطريق  
 واقامة الجرم والاعيد وقلم المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القاطنة  
 على الحقوق وتزويج الفقار والصفاء الذين في اولياو لهم وقسمه الفناء ونحو ذلك  
 من الامور التي لا يتولاها احد الامة۔

ترجمہ

اور سامان ضروری ہے ان کے لئے کسی امام کا ہونا جو ان کے احکام کو جاری کر سکاں سئل ہو،



اور ان پر حدود نام کر نیک اور انکی سرحدوں کی حفاظت کا اور ان کے لشکروں کی تیاری کا اور ان کے عہد قات کو نیچے کا اور مشغبین اور جودوں اور ہرنوں کو مقبور کر نیک اور شیعہ ماز عیاد کو قائم کر نیک اور ان جنگلوں کو ختم کر نیک جو ہندوؤں کے درمیان واقع ہو جاتے ہیں اور ان شہادوں کو قبول کر نیک جو حقوق پر قائم ہوتی ہیں اور ان جیسے بیچے اور بیچوں کے نکاح کر نیک جن کے اولیا نہیں ہیں اور غنیوں کو تقسیم کرنے کا اور اس کے مثل ان امور میں سے جن کے متولی افراد امت نہیں ہو سکتے۔

### تشریح

معصیت سے یہاں اسنے القاب کا کام لیا جو محقق کے مناسب نہیں تھا مگر مصنف نے لغوی امام کی اہمیت سے روشناس کرا کے لکھنے اور ان امور کی جانب رہنمائی کیلئے جو اماموں پر واجب واجب ہیں اس القاب کا کام لیا تو امام کے کام میں ہیں وہ ہندو جزیل ہیں (۱) احکام شریعہ کا جزم اور نفسا ذی (۲) حدود کا قائم کرنا جو بغیر امام کے غیر متصور ہے جیسے آج کل ہندوستان میں (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا اگر کفار حملہ آور نہ ہو سکیں اس لئے وہاں چھوڑنا اور قلعوں کا انتظام کر کے (۴) لشکروں کی تیاری (۵) حد قات کی وصولیابی (۶) اموال ظاہرہ اور عشر اور خزان کو وصول کرنا اور ان کو ان کے مہارت پر مشرع کرنا (۷) ظالمین اور ظالمین اور چور اور ہرنوں کو مقبور کرنا یعنی ان کو گرفتار کر کے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا (۸) نماز جمعہ اور نماز عیدین کا قائم کرنا کیونکہ ان کے قائم کرنے کیلئے امام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں دیگر وجوہات کے پیش نظر جمعہ اور عیدین کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیلی شامی وغیرہ میں موجود ہے (۹) لوگوں میں آپس میں جو جھگڑے ہوتے ہیں ان کو ٹھنڈا کرنا (۱۰) اور حقوق کے منسلق جو گواہیاں دی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا اور ایسے چھوٹے بچے یا بچیاں جن کا کوئی ولی نہ ہو ان کا نکاح کرنا (۱۱) اور ملی غنیمت کو تقسیم کرنا اور نہ امام کے بغیر جسکو غلبہ حاصل ہو گا وہ سب لے جائیگا اور بھی بہت سارے امور ہیں جنکو بادشاہ کے بغیر دوسرا آدمی انجام نہیں دے سکتا۔

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب لفهم من له الرياسة العامة قلت لان اودي الى منازعات ومجاهدات مفضية الى الاختلال امراة الدين والحد نيا كمن انشاهد في زماننا هذا۔

### ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر خط میں کسی ذی شوکت پر لگنا کرنا کیوں جائز نہیں ہے اور کہاں سے واجب ہے ایسے شخص کا بغیر میں کیلئے ریاست عام ہو۔ ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ سبھی بیجا ان منازعات اور جھگڑوں کی جانب جو دین اور دنیا کے امر میں ختمال کی جو غیب منقص ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

## تشریح

شارع ہوا ایک غرض اور اس کا جواب پیش کرتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر خط میں میں امام بنادیا جائے جسکو وہ اس غلطی پر اور اسکو شوکت حاصل ہو اور اپنی سیاست سے امور کا منتظم ہو سکے یعنی ہمارا امام الگ ہو اور صرفہ کا الگ امام ہو وغیرہ اور یہی کیوں ضروری ہے کہ پورے

دارالاسلام کا امام ایک ہو ؟

## جواب

یہ اگر امام ایک نہیں ہو گا تو ان میں آپس میں جھگڑیں جلیں گی جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے مسلمان بادشاہوں میں دیکھتے ہیں جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل کا واقع ہو گا اور ہر

تعلیمت کے آج کل تمام مسلمانوں کا ایک آدمی پر جماع مشکل ہے کہ وہ تمام بلاد اسلام کا امام ہو جائے اور شریعت پر فرائض ہیں تو یہی اصل یہ ہے کہ جہاں وہ اماموں کے زیر کام چل سکے تو وہاں وہ اماموں کے اقتدار پر دست نہیں دے اور اگر وہ شریعت پر اور دین پر جوں کہ ایک امام دونوں جگہ کا انتظام نہیں کر سکتا تو پھر وہ اماموں کی یا فقیر ضرورت اس سے زیادہ ہی بجا نہیں ہے ولا یجوز العقد الا ما بین فی صنف او جانب متصنف الا قطار لادائہ الموقوعہ الفتنة واختلال النظام ما فی متصنف ای اما العقد الا ما بین فی صنف متصنف الا قطار بحث لا یسم الواحد تدبیراً فیو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف (شرح مواضع مثلاً)۔ یعنی یہاں ہر موقع ہے اسکو مجتہد فیہ قرار دینا اگر دلائل کی روشنی میں ہمارا جہان متفق ہے۔

فان قيل فلیتفق بذی شوکت لدی الیاسة الفاعلة اماماً مستاناً و غیر امام فان اختلفوا  
الا من یحصل بذلک کم؟ فی جوابہ ان ذلک قلنا نعم یحصل بعض النظام فی امر الدین والکن  
یختل امر الدین وهو الاموال مقصود الاهد والعبد العظمی۔

## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے پس چاہئے کہ ان تمام کو ملی جائے کسی ایسے شوکت واسطے پر جسکو راست عام حاصل ہو وہ امام ہو یا غیر امام مسئلہ یہ کہ معاد کا انتظام اس کے ذریعہ حاصل ہو جائیگا جیسا کہ جیسا کہ ترکوں کے عہد میں تو ہم جواب دیتے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور میں انتظام حاصل ہو جائیگا لیکن دین کا معاد مختل ہو جائیگا حالانکہ یہی مقصود ہم درموردہ غلطی ہے۔

## تشریح

موصوف کہتا ہے کہ اگر یہی دارالاسلام کا امام ہی امام ہونا چاہئے تو چاہئے کہ یہ مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اندر رسالت امامت بھی ہوں کہ وہ قریشی ہو یا ثانی یمن ہو اور انتظام سے دین بھی ہو وغیرہ بلکہ اگر کوئی صاحب اقتدار ہو جو پورے دارالاسلام پر قابض ہو جائے کہ قابض ہو جائے اور انتظام کرنے لگے تو اس پر ان تمام کو کس چیز سے دارالاسلام کا امام ہو کر نہ ہو جیسا کہ ان کے دور میں ہوا اور انھوں نے سب انتظام

درست کرنے، شائد جواب دہتے ہیں کہ اس صورت میں کچھ دنیاوی نظام خود دست ہو جائیگا مثلاً ہر سال اور چھوٹے اور بڑے کی سرکاری نوکری ہو سکے گی لیکن جب وہ شرط امامت سے متعلق نہ ہوگا تو اس کے جاری کردہ کلام شرعیہ نافذ نہ ہوں گے، خاص کر حکم وہ باطل ہو تو اس سے امور دینیہ میں اختلال واقع ہو جائیگا اور دنیاوی مقصود داخل ہے البتہ یہی وہ چیز ہے جو فرائض افتادہ کے لئے اس پر بھی انکار و درست نہ ہوگا بلکہ امام کا منصب ضروری ہوگا۔

**تعلیم کا۔**۔ بقولہ: پسندیدہ چیز بائیس چیز جو فرائض اختیار ہو۔۔ میں کا حاصل یہ ہوگا امام اور اسے سلطان اور اسے سلطان سے معاشی نظام کی درستگی ہوتی ہے ان امام وہ ہوتا ہے جو معاش و معاوضہ و فرائض کے امور کا منتظم ہو سکے اور امام شاعتہ دین میں کسی کا نائب ہے اور عام کرنا حق میں نائب رسول ہے تو امام اور سلطان میں عموم خصوص ملحق کی نسبت ملے گی۔

**تسلیم کا۔**۔ ترکہ ترک کی وجہ سے یہ بڑی ضرورت قوم ہے جو ترک بن یافتہ بن کر لڑنے کی ادا دیں اور یہ قوم جو ترکین کفار اور سفاک سے سخت عداوت رکھنے والے تھے یہ لوگ پہلی صدی میں جو اسلام پر قابض ہوئے جو مسلم باطل کا مدد تھا انھوں نے اس کو تسلیم کیا اور سلطان مروان اور عوزوں اور بنیوں کو تسلیم کیا اور ابتر ان کا مقصد لوگوں سے مالی کو قافرا اور عالم کو تباہ کرنا تھا ملک و مال کا زیادہ نہ تھا پھر مدت و از تک و اسلام پر قابض رہے پھر ان کا ایک بادشاہ غازی بن رعون شمس نے میں سلطان ہو گیا اور اس کے نہیں مسلمان ہو گئے پھر انھوں نے اسلام کی خدمت شروع کی، یہاں معنی کی مراد ترکہ سے و مازک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے اور پھر و اسلام پر حکومت کی۔

فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدية الخلافة المثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليًا عن الامام فيجمع الامة كلهم ويكون مجتمعين ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان السراة الخلافة الكاملة لو سلم ففعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة اعمر تكن هذا الاضطراب معالمة بعدد من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعمر ولهذا يقولون بخلافه الائمة الثلاثة و 4 ان امامتهم۔

## ترجمہ

پس اگر عرض کیا جائے کہ اس فقرہ کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ خلافت کی مدت تین سال ہے تو خلفاء راشدین کے بعد کا زمانہ اسے خالی ہو جائیگا پھر ساری امت گمراہ ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت کی طرح زندگی تو ہم کہیں گے کہ یہ بات اقبل میں گمراہی ہے کہ مراد خلافت کا ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شاید دور خلافت ختم ہو جائے مگر وہ امامت بنا کر دے جو اس بات پر کہ امامت قائم ہے

لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے جسکو ہم نے قوم (الملت) کی جانتے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ امام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

**تشریح**

معتزلی کہتا ہے کہ روایت میں آگے کے میری امت گمراہی میں پڑ گئی۔ حالانکہ آپ پہلے فرمایا کہ میں کہتے ہیں سال تک خلافت نہ ہو گی اس کے بعد خلافت ختم ہو گئی۔ لیکن سال تک خلافت نہ ہو گی اس کے بعد خلافت ختم ہو گئی۔ لیکن سال تک خلافت نہ ہو گی اس کے بعد خلافت ختم ہو گئی۔

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ جو ائمہ میں گذر چکے ہیں ان میں سے جو ائمہ پر خلافت کا اہمیت ہے وہ خلافت ختم ہو چکی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کسی کی درجہ دہانی ہو تو مطلق کا وجود قائم رہتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائیگا امامت کا دور ختم نہ ہو گا اور امام کے نصیب مسلمان مکلف ہیں نہ خلیفہ کے خلافت کا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ اور امام میں عدم فہم مطلق کی نسبت ہو گی کیونکہ اہمیت خود ہے جسکو ریاست حاصل ہو خواہ وہ خلفاء اور رسول کے طریقہ پر ہو یا نہ ہو۔ اور خلیفہ وہ ہے جسکو ریاست حاصل ہو اور رسول کے طریقہ پر ہو۔ تو خلیفہ امام بھی ہو سکتا ہے اور امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور خلافت کے مطابق بھی یہ ہے کیونکہ خلافت میں امام اس کو کہتے ہیں جس کی بیروی کی جگہ سے خواہ اچھے طریقہ پر ہو یا برے طریقہ پر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے جواب تو ہو گیا مگر ہماری اصطلاح کے مطابق نہیں ہوا کیونکہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام مانا گیا شیعوں کی اصطلاح ہے اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ یہ شیعوں کی اصطلاح ہے مگر انھوں نے اسکو ثابت کیا ہے اور وہ خلیفہ کو امام اور امام کو خاص مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خلیفہ تو مسلمان ہے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل اور امام وہ ہے جو بارہ اماموں میں سے کوئی ہو اسی وجہ سے وہ لوگ خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں مگر امام نہیں۔

تنبیہ:۔ در حقیقت شیعوں کے نزدیک خلافت و امامت کے درمیان عدم فہم میں وجہ کی نسبت جس میں دو مادے افزائی کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہونا ہے تو خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں امام نہیں مانتے یہ پہلا مادہ افزائی ہے اور حضرت علیؑ اور حضرت حسنؑ کو خلیفہ اور امام دونوں مانتے ہیں یہ مادہ اجتماع ہے اور ابی دوسرا مادہ مانتے ہیں مگر وہ خلیفہ نہیں ہیں یہ دوسرا مادہ افزائی ہے۔

وَمَا جَعَلَ الْخُلَفَاءَ الْعِبَادَةَ فَلَا مَرَّ مَشْهُلًا **ترجمہ** اور یہ وہاں خلفاء عبادت کے بعد تو مائل و مشکل ہے

**تشریح**

ایسی آیت ہے کہ آپ کا یہ جواب خلفاء عبادت کے بعد تو درست ہے کہ امام ہیں اور امامت گنہگار ہو سکتی ہے لیکن خلفاء عبادت کے بعد تو درست ہے کہ امام ہیں اور امامت گنہگار ہو سکتی ہے لیکن خلفاء عبادت کے بعد تو درست ہے کہ امام ہیں اور امامت گنہگار ہو سکتی ہے۔

جاسکتا ہے نہ امام کو محض فریضی ہو یا مقیم ہو، یہ تو اب تو ساری امت گنہگار ہوگی کہ انھوں نے نصیب امام کے فریضے کو ترک کر دیا؟ قرطاریج فرماتے ہیں کہ واقعی اس مسئلہ پر مجید ہو گیا اور جواب دینا بھاری ہو گیا۔

**تنبیہ:** اس مسئلہ کے دو جواب ہیں (۱) امت اس وقت گنہگار ہوتی جبکہ اپنے اختیار سے نصیب امام کو ترک کرتی دریں جو ترک ہو اضطراب ہو اسے اور وعید ترک اختیاری پر ہے (۲) ملائکہ (۳) حدیث میں جو آیا ہے کہ جس نے امام نہ نہ کو نہیں جانا تو خود حدیث میں امام سے مراد شیخ اکرم علی الرضویہ وسلم ہیں قدر بڑے۔

شعر جنیوان یکون الامام ظاہراً لیجمع الیہ فیقوم بالکفایہ لیسئل ما هو الغرض من ذنب الامام لا یختفی عن العین الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمۃ من الاستیصال ولا منتظراً خروجہ عند صلاح الزمان والفساد والفساد والظلم والفساد۔

### ترجمہ

یہ مناسب ہے کہ امام ظاہر ہو تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے کہ وہ مصباح کا منظر ہو سکے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تعین کی غرض ہے لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا ہو تو لوگوں کے خوف سے اور ظالمین کے غلبہ کو جسے اور نہ الیا ہو کہ جس کے خرد کا انتظار کیا جلتے زمانہ کے درست ہوں کے وقت اور شرفدار کے ادوں کے منقطع ہو جائیکے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے زوال کے وقت ایسی شایع کی عبارت میں مرثیہ لکھا ہے کہ شد کے بار میں امام امام ہو چیکے اور جو غائب ہیں دشمنوں کے خوف کو جسے چھپ گئے جب زمانہ کا نظام درست ہو جائیگا اس وقت

### تشریح

ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے شیعوں کی نزدیکی میں مصنف نے فرمایا "لن یضیی آن یسئل الامام ظاہراً یعنی امام ظاہر ہونا چاہئے تاکہ سب لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں۔ یہاں شیخی جو کتب کے معنی میں ہے جیسا کہ اس کا استعمال کجرت ہے۔ "لیسئل جمع الیہ" تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے۔ لیرتج مجہول کا صیغہ ہے "لن یختفی عن العین الناس" لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا ہو خواہ گھر میں چھپا یا زمین و آسمان میں کہیں اور مگر اس کا مجوز ضروری ہے بعض نسخوں میں اختیار کے بجائے محتاج ہے۔

خوفاً من الاعداء وما للظلمۃ من الاستیصال اور نہ اس کے خرد کا انتظار کیا جائے۔ منتظراً اس مفعول کا لئے استیصال یعنی غلبہ ہے۔ "ولا منتظراً خروجہ" اور نہ اس کے خرد کا انتظار کیا جائے۔ منتظراً اس مفعول کا صیغہ ہے اور خود ہوا اس کا نائب فاعل ہے، بعض محققان نے اس کا مفعول فاعل کا صیغہ قرار دیا ہے اور خود ہوا کو اس کا مفعول ہو چکیں جس سے منصوب پڑھا گیا ہے۔ عند صلاح الزمان والفساد والظلم والفساد

زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شرفدار کے منقطع ہونے کے وقت، مراد ارادہ کی جمع ہے یعنی اہل اور دشمن۔

واعتدال نظام اہل النظر والفساد اور اہل ظہر و اہل مذکر کا نظام ان میں بیکے وقت انکسار یعنی راکس ہوتا ہے۔

لَا تَكُنَّا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ خُصُوصًا الْأَمَامِيَّةَ مِنْهُمْ إِنَّ الْأَمَامَ الْحَاقِقَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَمَّا شَرَّ أَهْلِ الْحَسَنِ شَرُّهُوَ الْحَسِينُ ثَوَابِتُ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَرَّ أَهْلِ الْحَقِّ الْقَرِيبِ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثَمَّ ابْنُ مُوسَى الْكَافِرِ ثَمَّ ابْنُ عَلِيٍّ الرَّجُلِ ثَمَّ ابْنُ مُحَمَّدٍ النَّقِيِّ ثَمَّ ابْنُ عَلِيٍّ الْقَلْبِيِّ ثَمَّ ابْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ ثَمَّ ابْنُ مُحَمَّدٍ الْقَاسِمِ الْعَلَنِيِّ الْمُهْدِيَّ -

## ترجمہ

ایسا نہیں ہے یہاں کہ شیعہ کا گمان ہے حضور صان میں سے ائمہ اگر امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ ہیں پھر ان کے بیٹے حسن ہیں پھر ان کے بھائی حسینؑ پھر ان کے بیٹے علیؑ زین العابدینؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے حسن عسکریؑ پھر ان کے بیٹے محمد قاسمؑ جن کا نظار کیا جائے ہے جو مہدی ہیں۔

## تشریح

یہاں سے شارح شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تریک را چاہتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت علیؑ بعد از رسالت کے بعد حضرت علیؑ خلیفہ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے۔ اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے دروس میں مذکور ہیں جو غائب ہو گئے جو بعد میں نکلیں گے ورنہ ان کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جس کی نفیس ہے۔ یہ ترتیب حضرت علیؑ کے فتنہ فتنیل حالات، کچھ کئے ملاحظہ ہو تاریخ اختلافات، ترجمہ حسن ابن علیؑ جنہوں نے خلافت حضرت معاویہؓ کے دور میں ہی قائم کیا تھے کہ خود ان کے پیغمبر موجود تھا مشہور ہے کہ اسی بوجہ جدہ بنت اشعث نے ان کو زہر دیا تھا مسلمہؓ باسٹھ میں وفات ہوئی جبکہ ان کی عمر ۶۵ سال کی تھی اور بنت ابیہؓ میں مدفون ہوئے۔ ترجمہ حسین بن علیؑ جو مسلمہؓ میں میلان کر لیا میں شہید ہو گئے، ۵۰ سالہ اور کچھ ماہ کی عمر ہوئی تھی۔ تفصیل حالات کتب تاریخ میں موجود ہیں۔

۱۰ امام زین العابدینؑ تابعی ہیں جن کا نام علی اصغرؑ ہے مسلمہؓ میں وفات ہوئی۔ ترجمہ محمد باقرؑ زین العابدینؑ، علم کو بھارتے یعنی اس کے سوز کو بھارتے کہو جسے ان کا لقب باقرؑ ہے مسلمہؓ میں وفات ہوئی۔ ترجمہ جعفر صادقؑ ابن محمد الباقرؑ محدث و فقیہ ہیں مدینہ میں مسلمہؓ میں وفات ہوئی اور مدینہ میں مسلمہؓ میں وفات ہوئی۔ ترجمہ موسیٰ کاظمؑ ابن جعفر صادقؑ وغیرہ جیسے کے خاری تھے اس وجہ سے لقب کاظمؑ لایا گیا تھا کہ وہ مسلمہؓ میں وفات ہوئے۔ ترجمہ علی نقیؑ ابن محمد باقرؑ مسکری متوفی

نہایت عجز و تواضع، اسکو شہر کے محکمات کا ہے مگر صبح اور عشاء کے بعد وہ بیٹا جو امام غائب ہیں شیعہ کا تیار ہے۔ یہ سلسلہ میں ایک سرداب (زخما) میں چپ گئے شیعہ آج تک وہیں جمع ہوئے ہیں بلکہ انکو بکارتے رہا اور اپنے اسوال فیسہ وہاں لے جاتے ہیں۔

وقد اختلف خوفنا من اعدائنا و سیطر فیہ الذین یافطوا وعدنا کما ملئت جوارا و ظلماء لا امتناع فی طول عمرہ و امتداد ايام حیوٰتہ، کعبی و الخضر و غیرہما۔

## ترجمہ

اور تحقیق کہ وہ چپ گئے اپنے دشمنوں کے خوف سے اور غریب ظالموں کے زور و بناک و عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ یہاں کوئی امتناع نہیں ہے۔ یہ کہ حضرت عیسیٰ اور خضر ان کے غریب ہیں۔  
**تشریح** یعنی وہ جہد میں نکلیں گے اور مجروح بنا کر عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ یہ بات کہ ان کی عمر غریبی کی کسی قویہ کوئی اعتراض کہ بات نہیں جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر کی عمر غریبی ہے اس میں کوئی متاع نہیں ہے ایسے ہی یہاں۔

## تنبیہات

**تنبیہ**۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ آسمان پر اٹھائے گئے۔ یہ جہد بارہ زمین پر تشریف لائیں گے۔ قادیانی فرقہ کہتا ہے کہ ان کا انتقال ہو گیا بالان کو قتل کر دیا۔ یہ تصور جرحہ کا ہے جو کفر ہے، بہر حال قادیان کا در بھان تو رہی جتنے سے یہاں۔  
**تنبیہ**۔ حضرت خضر کو بعض تجربات نے بھی کہا کہ وہ جھوٹے کہا ہے کہ وہی میں ہی نہیں ہیں۔

وانت خیر بان اختلاف الامام وعدہ سوا عویدم حصول الاغراض المطلوبہ من وجوب الامام وان خوفنا من الاعداء لا یوجب اختلافہ بحیث لا یوجد منہ الا الاسم بل غایب الامران لا یوجب الخفاء دعوی الامامۃ لکما فی حق ابائنا الذین کانوا ظاہرین علی الناس ولابد عوید الامامۃ وانما یفقد نفاذ نزمانا و اختلاف الارواح واسقطا الظلمۃ احتیاج الناس الی الامام شہد و نقیۃ دہلہ اسیدیں۔

## ترجمہ

اور تو، قہر، کہہ کہ چھٹا اور اس کا نہ بنا برا ہے ان غرض کے حصول کے سلسلہ میں جو امام کے وجود سے مطلوب ہیں۔ آپ دقت میں نہ آس کہ دشمنوں سے خوف نہ کرنا چھپنے کو واجب نہیں کہ اس طریقہ پر کہ غائب ہو جائے اس سے مگر نام کہ زیادہ سے زیادہ اخوت، امامت کا دعویٰ





معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس میں مخالفت نہیں کی اور شریعت میں یہ کہ امام باقرؑ یا علیؑ ہوا اس وجہ سے کہ دلائل سے  
ابو ہریرہؓ اور عثمانؓ کی صداقت ثابت ہے اور یہ کہ یہ یومِ شہادت میں نہیں تھے اگرچہ قریش ہوں۔

## تشریح

یعنی امام کا قریش ہونا شریعت میں باقرؑ یا علیؑ ہونا شریعت میں نہیں مگر یہ شرط ہوتی تو خلافِ شریعت  
خلفہ نہ ہوتے اور ان کو امامت کا انکی مخالفت پر نقصان ہے لہذا معلوم ہو کہ شیعی اور عادی ہونا شریعت  
میں معتزلہ نہیں ہونا شرط ہے تو مخالفہ لاشعری نہیں مگر قریش میں جیسا کہ شارح سب کا شجرہ نسب پیش کر چکے  
اور یہاں سے کہ کفار و ایوبہ کاتب غنیمت کے قریب مذہب کسی کا کہیں اور کسی کا کہیں لیکن مناسبہ خاندان  
قریش میں۔

سوال :- یہ روایت خلافِ حدیث قریشی تو خبر واحد ہے؟

## جواب

شارح نے کہا کہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر اس پر تمام صحابہ کا اجماع ثابت ہے تو پھر اس سے استدلال  
درست ہو گا اور یہی وجہ کہ ساری امت اجماع کو مانتی ہے علاوہ نواریں اور بعض معتزلہ کے۔ لہذا خیال  
ہے کہ امامت کے لئے قریش ہونا شرط نہیں ہے بلکہ دلائل بھی حلقہ کے جائز ہیں۔

## تشریح

شارح نے اس حدیث کو خبر واحد کہا حالانکہ یہ خبر متواتر ہے اسکو چالیس صحابہ روایت کرنا اسے میں  
درجہ بالا خبر واحد تسلیم کر لیا تاکہ اس مسئلہ امامت فردی دین میں سے ہے اعتقادات میں سے نہیں ہے اور یہ  
امت ثابت شدہ ہے کہ خبر واحد میں یہ دو عقول بشریۃ النہیۃ ہوئے اور اب یہ ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے  
چونکہ اسکو خبر واحد مان لیا جائے۔ مگر انصاف یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے اور غیر مشہور ہے کہ بعض لوگوں کی روایت ہے۔  
تسلیم کیا۔ خراج کا استہلال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ اگر تمنا اس مردار کی ہوتی تمام کو بھی بدلہ اچھا ہے  
اس کی اطاعت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہو کہ امام کا قریش ہونا شرط نہیں ہے؟

## جواب

یہ حدیث اس وقت میں ہے جبکہ کسی حدیث صحیحہ کو کسی مسند پر کاسپ سالہ جادہ یا جلدے تو اس کی افادت  
کرد پھر اس پر تو اجماع امت ہے کہ ظاہر امام نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہو کہ یا تو حدیث کا محل وہ ہے جو ہم نے عرض  
کیا یا اس کا منصف حفظ امام کی اطاعت پر بطور مطالبہ کے ابھارا مقصد وہ ہے تاکہ وہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو سکے  
ورنہ پہلی روایت کا کیا جواب ہو گا

فان فی شیا اسم لا ولہ فیہ من کما انتا وہا انتم ہو ابو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

## ترجمہ

یہ قریش نہیں بن سکتا کی اور اگر کا نام ہے اور انتم خدا المطلب کے ہیں وہ عبد المطلب جو رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے دبا ہیں۔

## تشریح

جب یہ امت معلوم ہو گئی کہ قریش کہتے ہیں نصران کہ نہ کی ادا کرو۔ خلفائے اور حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت علیؓ سب نغمہ ہیں سنا کر کہ اوردہ میں تو معلوم ہو کہ سب قریش ہیں۔ اب شارح سب کا شجرہ نسب پیش کرتے ہیں۔

فانہ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن كلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن کنانہ بن خزیمہ بن مدد بن کنانہ بن العباس بن مضر بن نضر بن معد بن عدنان فالعلویہ والعباسیہ من ہاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب۔

## ترجمہ

پس آپؐ کی اشرافیہ و علم محمدؐ میں عبد اللہ کے بیٹے ہیں وہ عبد المطلب کے بیٹے وہ ہاشم کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے وہ فہر کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے وہ لوی کے بیٹے وہ غالب کے بیٹے وہ مرہ کے بیٹے وہ مالک کے بیٹے وہ کنانہ کے بیٹے وہ خزیمہ کے بیٹے وہ مدد کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ مضر کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ عدنان کے بیٹے افریقی اور عباسی ہاشمی اور منافہ سے ہیں اسماء کے کہ عباس اوروطاب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔

## تشریح

مغیر کا نسب نامہ: بن کنانہ شارح نے آپؐ کے سامنے قریش کو دیا اللہ بھر کہا کہ علیہ اور عباسیہ کا شجرہ نسب محمدؐ سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو انحضرتؐ علیؓ اشرافیہ و علم اور طویہ اور عباسیہ ہاشمی ہیں اور خلفائے ثلاثہ کا کہاں نسب سے تو فرماتے ہیں۔

واجبہ عن قریش لان ابن ابی قحافۃ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی

## ترجمہ

اور ابو بکر قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں اور وہ عمر کے اور وہ تیم کے اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے۔

## تشریح

مقدم ہو گا ابو بکر صدیقؓ کا شجرہ نسب انحضرتؐ علیؓ اللہ علیہ وسلم سے مزہ پر جا کر مل جاتا ہے کہ ابو بکر کا۔

وکنانہ بن عبد المطلب بن فہر بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قحط بن رباح بن عدی بن کعب وکنانہ بن عثمان بن کنانہ بن فہر بن مالک بن کنانہ بن خزیمہ بن مدد بن کنانہ بن العباس بن مضر بن نضر بن معد بن عدنان

بن عبد شمس ابن عبد مناف

توضیحات

**ترجمہ** اور ایسے حضرت عمرؓ سے منورہ خطاب کے بیٹے، جس وہ نغیل کے بیٹے وہ مدبر لڑی کے بیٹے وہ دیار کے بیٹے، وہ خاندان کے بیٹے وہ قرہ کے بیٹے وہ زرارہ کے بیٹے وہ عدی کے بیٹے وہ کلب کے بیٹے ایسا اور نہ ہی محض ان پر ایمان کرو وہ ان کے بیٹے وہ ابوالحسن کے بیٹے وہ امیہ کے بیٹے، وہ غنم کے بیٹے وہ حد مبالغہ کے بیٹے۔

تشیخ

**تشریح** طلبہ یہ دیکھ کر حیرت مندی کہ چونکہ نسب آصفیہ سے تعلق ہے اس لیے اس شرط سے مراد یہ ہو گیا اور حضرت عمرؓ کا نسب پر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا بھی منات پر مل گیا اور اس سبب انھیں کون سا کلمہ اور کلمہ اور کلمہ کی اور دو فرسٹیں بھی بن گئیں۔ یہ معلوم ہو کر غلامانہ ذوق پریش میں جھگڑا بھی نہیں بلکہ معلوم ہوا کہ انصاف کے قواعد پر مشروط ہے کہ جو شخص ایسا ہو۔

ولقد اعثمان ثلاثة ابناء: عقان بن ابی العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف.

توحید

[illegible]

تشریح

ولا يستلزم في الإلهام أن يكون معصية الجماعة من الدليل على إمامة أبي بكر مع عدم  
قطع عصمتهم، وبهذا الاستدلال والحجج الدليل وأما في عدم الاشتراط فيكون عدم  
دليل الاشتراط

تَرْجُمَةُ

**تجربہ** : دور نام کا معلوم زمانہ طویل ہے جو اس دلیل کے متبادل کے لیے ایک ہی بات پر گنبد بچھڑے فن کی صورت کی تھی۔ یہ سب کا دور دورہ اور دلیل کا عمارت ہے اور یہ بلال میں انشور و امین کو دلیل انشور و امین کے متبادل کا نام ہے۔

تشی

**تشیخ** شہید چو کذا امام مکی علیہ السلام کو شہداء قرار دینے میں، جسے انکی زبردستی سب سے مصطفیٰ نے لڑنا کہ امام کو معلوم ہونا مسندہ نہیں ہے، اس پر اشارت کہنے ہیں کہ دیکھو حضرت ابو جحزہ عبد بن کلاب رضی اللہ عنہما کی حالت و اہمیت وہ اہل صحیحہ سے ثابت ہے مگر کبھی ریلیاں افس سے انکی خدمت ثابت نہیں ہے اگرچہ وہ اسے زمین پر سے اٹھانے والے ہیں، لیکن ان کو مقرر کر دینے افضل ہیں۔

مسئول : مات کہیں مات شرط نہیں اس کی، بل کہ یہ ہے،

**جواب :** اگر عصمت کو سسر طر اقرار دیا جائے تو اس کی بناء پر دلیل کی حاجت ہے۔ یہاں مسئلہ کہ عصمت شرط نہیں آسکتی ہے کسی دلیل کی حاجت نہیں شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔  
والیضا الاشتراط انہی شارح نے اسی مضمون کو مان کر کیا ہے

شہداء :- شیعوں نے امام کے اندر عصمت کی سترہ لاکھ گواہی ہے جس سے ان کا مقود خلدائے شفا کی امانت کا کلمہ ہے مگر تاجران امت انکی تردید کے لئے کافی ہے اور انھوں نے خلدائے شفا کی یاد گنجر ہمایا کے متعلق جو اےیاں اور عیوب شکار کئے ہیں ان میں اکثر مضموعات ہیں اور بعض فضیلت پر مبنی ہیں۔ صحابہ نیز اس لئے ان کے سوا غیر افاض نفل کے ہیں اور سب کا جواب دیا ہے۔

تسلیم کیا۔ عصمت کی درخرفیت علامت سے متقول ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے لئے گناہ کا خلق نہ فرمائے تو اس تعریف سے معصوم رہ جو گناہ کا خلق نہ ہو۔ اور غیر معصوم وہ جو گناہ میں گناہ کا خلق ہو گا یا غیر معصوم بد مذہب (گنہگار) کے مساوی ہو گا (۱۶) عصمت ایسا نکتہ ہے جو انسانوں کو مباحی کے ارتکاب سے روکتا ہے پہلی تعریف اشعار کے اصول کے مطابق ہے اور دوسری اھم اصول تھا سفر شرعی ہے مگر اہست کے اھول کے مطابق یہ تعریف کی جا سکتی ہے۔ الصلوة فلنکفہ نفس انیہ یحفظہ اللہ بھانہ فی العجب خنکون مباح و دنیا لغدہم خلق الذنب فیہ ۹ تو اس تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذہب بوزلزم نہیں آئیگا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص میں یہ ملک نہ ہو لیکن اس کے باوجود غیر کسی سبب کے بعض مذلت خداوندی کی وجہ سے اس سے گناہ کا وعدہ نہ ہو۔ درج ذیل تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذہب ہونا لازم آئیگا۔ ہم حال خرف ثانی کے اعتبار سے حضرت بزرگوار کو غیر معصوم کہنے میں کو قیامت نہیں رہ نہ پہلی تعریف کے اعتبار سے اگر ان کو غیر معصوم کہا جائے تو یہ شان صدیق ہیں ایک لطیف گمان فل جس سے ان کی شان اعلیٰ وارفع ہے۔ تو عیاں ہادی بنی قرآن سب سے بزرگوار ہے اختیار کیا ہے مبنی انکی عصمت قطعی نہیں ہے بلکہ مطلقاً غیر معصوم کہیں میں ثابت ذنب کا ایہام نہ ہو۔ لہذا اجماع فقہاء سے خرف اول کے اعتبار سے حضرت ابو بکر کو غیر معصوم کہ کر مذہب ثابت کیا ہے۔ یہ خطا محض ہے میں نے اسی ایک برائی نصت میں ایک شعر کا حوالہ دیا کا منقطع ہے۔

دوسرے نہیں لیکن محفوظ رکھنا چاہیے۔ یوسف کا عقیدہ ہے معصوم ہیں یہی  
 بشر اس تحقیق کی روشنی میں ہے کہ جب ہم سنیہ مصر کی مورخہ فاروقی پرنسز ڈائری میں تو اگر یہ نصیحت کے  
 ساتھ ان کی غصہ کی فطری کافیکہ کر کے بھی ہم خاص میں اس کے ساتھ ساتھ ان کی سیرت کو سیرت و رسالت  
 کا یہ تو مطلب پانے ہیں کوئی ایسی جہان کی، مستعدی و زندگی میں ایسی نہیں مل پاتی جس میں ان کی کھڑکے ان کا  
 فکر جاری کر دیا جائے اس لیے یہ مقام بہت سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کا ہے تاکہ فطرت و حفاظت ہو سکے۔

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان لایزال عہدی ظالمین سے اور غیر معصوم ظالم سے تو اس کو عہد امت نہیں دیتے گا۔

تشریح

شیعہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ یہ عہد و قرار ظالمین کو واپس نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے لہذا معلوم ہو کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ گو یا کہ شیعہ نے دلیل کی ترتیب ایسے کئی ہے غیر المعصوم ظالم، صغریٰ و کس ظالم لایزال عہد امت کی بری۔ لہذا المعصوم امام لایزال اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ تیسری صغریٰ غلط ہے جیسے کہ ابھی ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں غیر معصوم کا ذنب ہونا بھی لازم نہیں چاہیہ کہ ظالم، دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں امام سے مراد نبی ہے۔ فخر

وَالْحُجُوبُ الْمَعْمُورَاتُ الظَّالِمُونَ مِنَ الْقَبْرِ مَعْصِيَةُ مَقْطَعَةِ الْعَدِّ الذَّمُّ عِنْدَ الْمَوْتِ بِتَوَلَّاهُ  
فغير المعصوم لایزال ان بیكون ظالماً۔

ترجمہ

اور جواب میں ہے ایسی صغریٰ کا انکار ہے، اس لئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسی گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت و مسالک پر مبنی ہو تو یہ مورد اصلاح کے نہ ہو سکتا۔ راجح تو غیر معصوم امام نہیں ہے کہ ظالم ہو

تشریح

یہ شارح نے اس سے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا کہ اصل صغریٰ کا انکار ہے پھر ترجمہ غلط ہوگا کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں جو ایسا گناہ کرے جس سے اس کا عذاب ہونا ساقط ہو جائے اور پھر نہ تو یہ کہے اور نہ عمل صلح سے اس کا انکار کرے تو غیر معصوم کے ظالم ہونا ظاہر ہی نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہو جائے لیکن وہ تو یہ کہے احوال ساتھ کے ذریعہ اس کا انکار کرے تو وہ معصوم بھی نہ ہو اور ظالم بھی ہوا مگر یہ جواب نصیحت کی پہلی تخریج کے اعتبار سے ہے اور اگر دوسری تخریج سامنے رکھی جائے تو جواب بالکل فام ہے (کہاں) دیگر جوابات یہ ہیں کہ فائدہ سے مراد ان کے ذنب یا عہد امت مراد عہد امت ہے

وَحَقِيقَةُ الْعَصِيَةِ أَنْ لَا يَخْتَارَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قَدَرِ تَقِيٍّ وَاخْتِيَارَهُ وَهَذَا  
مَعْنَى قَوْلِهِمْ هُوَ لَطْفٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِحَقْلِهِ عَلَى فِعْلِ الْغَيْبِ وَيُزَيِّدُهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ  
الْإِحْتِيَاظِ بِخَفِيَّاتِ اللَّابِتِ لَا يَوْمُ وَلِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنِصُورٍ أَلَمْ تَأْمُرْ بِذِي الْعَصِيَةِ أَنْ يَتَوَلَّى لَعَنَ

ترجمہ

اور عصی کی حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ دے کہ امرد اس کی قدرت و اختیار رکھے۔ کے ساتھ ساتھ گناہ کا فتنہ نہ فرمائے اور عقرا کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ مکہ اللہ کی جانب سے ایک لطف ہے جو اس کو لپٹے کام کے کرنے پر ابھارتا ہے اور برے کام سے اس کو روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ

ساتھ ابتداء کو ثابت کرنا مشکل نظر میں ہے اور اسی وجہ سے مشہور "بوصفہ" تفریق نے فرمایا کہ عصمت و امتحان (کوئی امت نہیں کرتی)۔

### تشریح

عصمت کی تفریق ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں شارح کا مقصد ان تفریقات کو نقل کر کے یہ ہے کہ عصمت مثال اختیار نہیں ہے جس میں معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت اور اختیار ہے۔ وہ اگر اختیار و قدرت سلوب ہو جائے تو اسکو مکلف بنا کر اس کو قرب دینا باطل ہو جائے کیونکہ مذکور تکلیف و دروازہ اب اختیار ہے اور قدرت و اختیار سے اجماعاً کام کرنے سے اس تفریق سے پھر دوسری معقولہ کی تفریق سے پھر شیخ جو مقصود تفریق کے قول سے شارح کی یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عصمت بقاء و قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے۔

وبهذا يظهر هذا وقول من قال انها خاصية للنفس الشخص وفي بدوہ بلعقب ببہا  
عدوہ الذنب عندہ کیت ولو کان الذنب ممتنعاً للعاصی تکلیفہ بلوالت لا ینبئ لان مثلہ علیہ

### ترجمہ

اور اس تفریق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کے قول کا حریف نے کہا کہ عصمت انسان کے نفس کا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے متبع اس سے گناہ کا صدور متبع ہو جاتا ہے یہ تفریق کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور اگر ذنب گناہ، متبع ہو تا تو اسکو ترک گناہ کا مکلف بنا کر صحیح ہو تا اور اسکو ترک گناہ پر قرب دیا جاتا۔

### تشریح

بعض شیعہ سے عصمت کی یہ تفریق منقول ہے کہ عصمت نفس انسانی میں ایک ایسی خاصیت ہے جس کے متبع گناہ کا صدور نہ ہو سکے۔ مگر یہ تفریق غلط ہے اسے ہماری تفریق میں اس تفریق کا بطلان و فساد ظاہر ہے اسے یہ تفریق کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عصمت کی یہی تفریق ہوگی تو پھر تو اسے بقول شیعہ معصوم ہیں مگر ساتھ ہی مکلف اور متاب بھی ہیں لیکن تکلیف کے لئے اودا یا بھری تو اب کے امتحان کے لئے قدرت و اختیار کا ہونا ضروری ہے معلوم ہو گا کہ یہ تفریق غلط ہے۔

تنبیہ:۔ شیخ کو مزایا جو اسے دیا گیا ہے جو سن و فوج کو عقلی قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کی جانب سے کچھ بھی قانع نہیں ہے لہذا بغیر قدرت کے تکلیف ممکن ہے۔ اللہ عز۔

وَلَا إِنْ يَكُونُ أَفْضَلُ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ لَا إِنْ الْمَسَاوِي فِي الْفَضِيلَةِ بَلِ الْفَضُولَى الْأَقْدَامُ  
عَلَمًا وَمَعْلَاً بِمَا كَانَ أَنْعَوْهُ عَدْبَالِمْ لَا سَامِعًا وَمُفَاسِدًا هَا وَفَدَرْ عَلِيٍّ هَيْتَامُ  
مَوَاجِدًا فَاصْوَغًا إِذَا كَانَ نَصَبُ الْفَضُولِ أَوْ فَعَلَ لِلشَّرِّ وَالْجِدِّ عَنْ إِثَارَةِ الْفَضِيلَةِ



## ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امامت کو بطور شوری کے قہراً ائمہ کے درمیان کرنا کیسے صحیح ہے یا اگر ایک زمانہ میں روایات مول کا تعین جائز نہیں ہے تو ہم جواب دینگے کہ غیر جائز وہ دو مستقل ایاموں کا تعین ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ایک ایک اطاعت واجب ہوگی کیونکہ اس میں احکام مضاد کا کمال لازم آجیگا اور ہر جمل شوری میں تو تمام کے تمام ایک امام کے درجہ میں ہیں۔

## تشریح

یہاں ایک اعتراض دو دو تائید کرنا ایک طرف تو آپ فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ میں دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں مگر حضرت فرماتے ہیں کہ امامتیں فراتر سے حضرت تدریج کا عمل کچھ

ہے اور تشریح تو کیا کچھ ؟

جواب :- دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کسی کے خلاف ہوگا اور احکام متضاد کا انتقال و متواتر و متعہ ہے لیکن شوری میں ہر فرد مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ پوری کئی ایام و احوال کے درجہ میں ہے۔

تشریح :- شارح کا یہ جواب مساحت سے غلط نہیں کیونکہ حضرت فرماتے ہیں کہ امامتیں بنی تھیں کہ خلافت کے امور آپس میں مشورے سے انجام دیں کریں گے کہ مسئلہ بنائے تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام منتخب کر لیں اور اس وقت تک حضرت صاحب کواہم مقرب کیا تھا، علامہ سیوطی نے تخریج اہل بیت تاریخ اختلاف میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت فرماتے ہیں انموذجاً انما کو وہاں سے کہہ دیر میں چاہے یا اور فرما دیکر اس امام کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جاؤ اچھا یہ چھ حضرات جمع ہوں گے وہاں کسی کو جانے نہ دیا اور کچھ عین دن سے زیادہ کی مہلت نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ عید کے دن امام منتخب کر لیں واللہ اس تقریر کے مطابق مراض ہی وارد نہ ہوگا۔

وَيُشْرِكُ مَنْ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ أَيْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا  
أَوْ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِبِيلًا وَالْعَبْدُ مَشْغُولٌ بِغَدْمَةِ الْعَوْلَى - مَشْغُولٌ فِي  
فِي عَيْنِ النَّاسِ وَالْأَمْرُ نَاقِضٌ شَعْلٌ وَدِينٌ وَالصَّبِي وَالْمَجْزُونُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيرِ  
الْأُمُورِ وَالْصُّوْفِ فِي مَصَالِحِ الْجَمْعِ ۝ ۱ -

## ترجمہ

اور شرط ہے کہ امام اہل ولایت سے ہو ایسی ولایت جو مطلق و کامل ہو یعنی مسلمان آزاد مرد و عاقل بالغ ہو مسئلہ کہ اگر ایسے کافروں کے لئے مؤمنین پر کوئی عیس نہیں بنائی یعنی لغت کا اعتبار نہیں دیا اور غلام اپنے اتالی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نظروں میں حقیر ہے ورنہ تمیں عقل اور دین کی انصاف نہیں اور کچھ اور بخون امور کی تدبیر اور مجبور کے مصالح میں انھیں کرنے سے ناصح ہیں۔



تشریح

[illegible]

سَائِلًا أَعْمَالَهُ الْخَيْرَ فِي أُمُورِ الْمُتَّقِينَ بِقُوَّةِ رَأْيِهِ وَرُؤْيَا وَمَعُونَةِ بَأْسِهِ وَشُكْرِهِ قَادِرًا عَلِيمًا وَعَدْلًا وَكَفَاتِيَةً وَشَاحِنَةً عَلَى تَمْيِيزِ الْأَحْقَامِ وَحَقْقِ حُدُودِ دَارِ الْأَسْلَامِ وَتَسْبِيحِ الْمَقْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ إِذَا اخْلَاصَ بِهِذِهِ الْأُمُورَ غُفْلَ بَاهٍ مِنْ مَوْضِعِ الْأَمَامِ -

تجدید

**تجربہ** ڈاؤن تھروپ کے امام، سائنس، یونیورسٹی اور سنی امور میں تقریباً کالک ہوا اپنی رائے اور اپنی فکر کی قوت سے اور اپنے دہرہ اور شوکت کی مدد سے آقاؤں ہوا ہے محمد اور علی سے اور اپنی مصاہبت کے سبب اور اپنی شجاعت، ایمان اور ریاست کے احکام کے نفاذ کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اسلئے کہ ان امور میں غلطی نہ ہو یا غلط ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

تشیع

**تشریح** ایسی امام کے اندر مذکورہ اذیات بھی ہونے پامائیں یعنی: ذکر اسے ہو، وودرس ہو، شونت ودرہ ہو، گفتا ہو، علم نہ دیا ہو، اسات داسے اور شجاعت ہو، کلام و مستعین کر کے کی غرض حاصل ہو اور اوائی امور کو، انجام دے سکے امام کے تعین سے متعلق ہو۔

تجربہ کیا۔ - نزائیت، فکری قوت۔ - تپو، روبرو، شبکیت، نواہت، قہر، جو جنگی ساز و سامان سے حاصل ہوا اور شوکت کے احس محلی، قرار اور درخت۔ - بعض حضرات نے اجتہاد کی شرطوں کا ثبوت در بعض حضرات نے اعتقاد ہونے کا شرط نہیں لگائی اور یہی اس لیے کہ جو حکم اجتہاد کی شرطوں، قرآن ان کو میں حتیٰ علیٰ حد مجتہدین کی عزت تھی۔ - اس کے متعلق اپنی تفصیلات قابل میں گزرتی ہیں۔

ولا یعزل الامام بالفسق ای الخوارج عن طاعة الله تعالى والنور ای الظہر علی عباد الله  
تعالى لانہ قد ظهر الفسق وانتقم الجور من الامم بعد الامور بعد الخلفاء الراشدين  
السلط کا انوا بقادون لهم ولیدعمون الجموع والایاد باؤدہم ولا یرون الخوارج علیہم۔

## ترجمہ

اور امام فتنہ کی وجہ سے معزول نہ ہو گا یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے عداوت اللہ تعالیٰ  
کے بعد اس پر ظلم کرنے سے اس لئے کہ فتنہ ظاہر ہو اللہ ظہر پیدا کرے اور آخر کار کھڑے ہونے سے ظہر  
راشدین کے بعد اس سلف ان کی تاجداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے بچتے اور عیدین پڑھتے تھے اور ان  
پر خروج و بغاوت نہ ہو جا کر نہیں سمجھتے تھے۔

## تشریح

یعنی امام و سلطان فتنہ کی وجہ سے معزول نہ ہو گا اور ظلم و ستم کرنے کے وجہ سے معزول نہ ہو گا کیوں کہ  
خلفاء راشدین کے بعد کو انہی سے اور ان کے امر سے فتنہ کا نہیں ہوا اور ظلم و ستم کا ظہر ہوا  
امر اس سے اور وہ لوگ ہیں بلکہ اگر اپنے اعمال مقرر کرتے تھے جیسے حاجات بن یوسف غنی عراقی و حجازی و بلخ  
ابن مروان کا عامل و گدڑ تھا اس کے باوجود سلف ان کی تاجداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے ہوا  
اور عیدین کی نماز پڑھتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت نہ ہو جا کر نہ سمجھتے تھے۔

تنبیہ:۔ حدیث میں ہے من احدث سلطان الله في الارض احدث الله رداء القوم لا يوحى  
یعنی تاریک فتنات میں ملے ہیں کہ بادشاہ فتنہ کی وجہ سے معزول نہیں کیا جا سکا ورنہ فتنہ کھڑا ہو جاتا  
اور آپس میں غرضتیں ہوتی۔

ولان العهد ليست بشط ان الامامة ابتدأه ففساد اوله و عن الفساق ان الاما  
یعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس من  
اهل الولاية عند الشافعي لانہ لا یظهر لنفسه فایک منظر نفسی ۴۔

## ترجمہ

اور اس لئے کہ حکمت ابتدائے امامت کی شرط نہیں تو بقاؤں بدیعہ اولیٰ اور امام شافعی سے منقول  
ہے کہ امام فتنہ کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر امامی اور امیر و دست بردار کی اصل  
ہے کہ ناسن امام شافعی کے نزدیک بلکہ ولایت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے نفس پر شفقت نہیں کرتا  
تو اپنے فتنے کے لئے کچھ شفقت کرے۔

## تشریح

شارح عدم غرض کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ابتداء میں بھی امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو  
حالت بغداد میں بدیعہ اولیٰ اس کا معصوم ہونا شرط نہ ہو گا پھر شارح نے فرمایا کہ امام شافعی

سے منتقل ہے کہ اگر اس نفق و ظلم کو جسے معزول ہوا گیا اور ایسے ہی ہر نافرمانی اور ہر افسوس نیکو جسے معزول ہو گیا  
گناہوں کے امام شافعی نے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے وہ اس کی یہ ہے کہ فاسق اپنے لئے فکر  
نہیں کرتا اور اپنی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور اپنے نفس پر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کا کیا خیال کرے گا۔

**سوال:** یہ شرارت ہے جو اہل ایمان کا انداز اختیار فرما رہا ہے میں میں انھیں اس لئے کہ امامت کے لئے عصمت  
شرط نہیں ہے تو اس کے لئے انداز شرط ہے اور نہ لفظ مگر گفتگو نہ مد عدالت ہے مگر امام کا عادل ہونا  
شرط ہے اس لئے کہ اجتہاد امام کی عدالت مشروط ہونا مفہوم ہے اس لئے کہ امام کا ہونا اس اور ان کے  
اموال کا منظم ہے اور فاسق کے اوپر کچھ امیدان نہیں تو اگر عدالت شرط نہ ہو تو حقوق اس ضائع ہوجائیں گے  
**جواب:** سوال: حضرت حسین بن علیؑ کے بڑے کے خلاف کیوں ضروری کیا؟

اس طرح مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ ان میں ایک جواب یہ ہے کہ آپ کا فروج خلافت کے لئے نہیں تھا  
بلکہ کوہِ نو وطن بنانے کیلئے تھا۔ و در شرا یہ ہے کہ حضرت حسینؑ کے اجتہاد میں اس کی خلافت صحیح نہیں ہوتی تھی  
اس لئے کہ حسنؑ نے حضرت معاویہؓ کو خلافت اس شرط کے ساتھ سپرد کی تھی کہ اس کو اپنی اولاد میں منتقل نہیں  
کرینگے بلکہ ان کے بعد مسلمان مشورہ سے چسبو جائیں گے مقرر کریں گے۔

**سوال:** یہ تو حضرت معاویہؓ نے اس عہد کی مخالفت کیوں کی؟ **جواب:** یہ ان کے اجتہاد میں یہ بات  
آئی کہ حضرت حسنؑ کی وفات سے وہ شرط غلط ہو گئی۔ نیز بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ بزرگ خلافت  
ابتداءً درست نہیں تھی بلکہ وہ اس وقت میں فاسق تھا اور حضرت معاویہؓ نے اس کو بنگ گمان کرتے  
ہوئے مقرر کر دیا۔

**تفسیر:** یہ بعض حضرات نے انصاف سے کام لیا ہے اور حضرت حسینؑ کو باقی اور بزرگ و خلیفہ بزرگ بنات  
کہنے حضرت حسینؑ کو قہور و ارفع قرار دیا ہے جیسے خلافت معاویہؓ و یزیدؓ اور تحقیق مرزا بسطہ لطافت معاویہؓ  
یزیدؓ میں ان کے مصنف نے یہی طریق اختیار کیا ہے یہ طریقہ بلا شک لطافت سے دور ہے اور کتاب میں  
حوالہ کی بزرگسائی جبراً قدال سے پٹی ہوئی علی۔ اگر مقامات یزیدؓ کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ان کے  
مفسد کے خلاف درمیان میں سے سمات کاٹ کر پیش کیا گیا ہے اور حضرت حسینؑ کے متعلق جو مذہب احادیث  
ہیں منتقل ہیں وہ کافی ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی کو ان کی شان میں گستاخی کا کوئی جواز نہیں پہنچتا۔

و عندنا من حنیفۃ ہود اہل ابولایہ حنفیہ صیغہ للادب الذی اسق فروجہ انہما لا یغیبوہ  
والعکس طوراً فی کتب الشافعیۃ ان القاضی یغزل بالفسق بحدلات الامام والفرق ان فی الخیر الیہ  
و اجوب انہب غیرہ انشأۃ العقۃ لمانہ من اشولہ بحدلات القاضی۔



میں منقول ہے کہ قاضی کی فقہاء ہائے مذہب سے الیہ روایت مشہورہ جائز کہ ہے۔ اور بعض شارحین نے یوں فرمایا کہ قاضی کو قاضی بنایا گیا ہو تو اس کی فقہاء درست ہے اور اگر اس کو جب قاضی بنایا گیا وہ عدول فقہاء میں نہ تھا تو یہ معزول کیا جائیگا۔ کہو کہ اس کو عدول ہجرت قاضی بنایا گیا تھا لیکن نکلا یہ قاضی قواب بلکہ شاہ اس کی فقہاء سے راہی نہ ہوگا۔

تنبیہ: ہر تفتیش کے سنی میں گردن میں تھوڑا سا بیسنی اس کے گلے میں ڈالنا فقہاء کو ڈال دیا گیا تو عقیدہ جو قاضی کو مقرر کر کے وہ لکھا بادشاہ ہوتا ہے یا اس کا نائب اور مفقہ قاضی جس کو تدارہ پہنایا گیا ہو۔

وَفِيهَا وَفِي قاضواں اجمعوا عَزَّوَالَهُ اَذْوَ الرِّقَى لَا يَنْفَعُ قَضَائُهُ فِيمَا ارْتَضَى وَاِنَّمَا اِذَا اخَذَ الْقَاضِي الْقَضَاءَ بِالرَّشْوَةِ لَا يَصِلُ قَضَائُهُ وَلَوْ قَضَى لَا يَنْفَعُ قَضَائُهُ۔

**ترجمہ:** اور فقہاء قاضیوں میں ہے کہ ہمارے اہلکار کیلئے اس بات پر کہ جب قاضی نے رشوت لی تو جس مقدمہ میں رشوت اس نے لی ہے اس میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور جب قاضی نے رشوت سے عہدہ فقہاء کو حاصل کیا تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

**تشیہ:** اس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔  
تنبیہ: قاضی مال کوئی ہیں؟ یہ تو الدین من بن مسعود بن ابوالقاسم محمد بن عبدالحزیر، الاورجست دی انفرقانی ہیں جو قاضیوں سے مشہور ہیں فقہاء اہلک میں ادب کے درجہ کے تھے ہیں سن وفات ۸۰۰ھ میں دیکھئے لاطم للزکری ۲/۲۶

تنبیہ: یہ قاضی قاضیوں میں ہے، وَاَجْمَعُوا اَنَّمَا اِذَا ارْتَضَى لَا يَنْفَعُ قَضَائُهُ فِيمَا ارْتَضَى اَلْهَرَمُ قَالَ وَاِذَا ارْتَضَى وَلَمْ يَلْقَ الْقَاضِيَّ اَوْ كَاتِبَهُ اَوْ بَعْضَ اَعْوَانِهِ لَعِينُ الرَّاشِي عِنْدَ الْقَاضِي فَعَمَلُ اَنْ لَمْ يَلْقَ الْقَاضِيَّ بِذَلِكَ فَفَضَاءٌ وَاِنْ كَانَ عَلَى الْمُرْتَضَى رَدٌّ مَا قَبِلَ وَاِنْ عَلِمَ الْقَاضِي بِذَلِكَ كَانَ قَضَاءً لَا مَرَدُّ وَاِذَا اُتِيَ الْقَاضِي بِالرَّشْوَةِ لَا يَصِلُ قَضَائُهُ۔

(قاضی حاکم علی المندبہ منہج)

وَتَجْوِزُ الْقَضَاءُ خَلْفَ كُلِّ بَقٍّ وَفَاجِرٍ لَعَلَّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ فَكَلُوا خَلْفَ كُلِّ بَقٍّ وَفَاجِرٍ وَلَا تَهَيَّءُوا الْأَمَّةَ أَنْ يَأْتِيَهُمْ خَلْفُ الْفُسَّةِ وَأَهْلُ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدْعِ مِنْ غَيْرِ نَكَبٍ وَمَا أَلْقَى عَنْ بَعْضِ السُّلَفِ مِنَ الْعَمَلِ عَنِ الْقَضَاءِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْكِرَاهَةِ إِذْ لَا كَلَامَ فِي كِرَاهَةِ الْقَضَاءِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ۔

ترجمہ

اور غرض ہاں ترسہ ہر ایک و بد راہی (کے چچے) جو کہ کرم سے اللہ کے لئے ان کو جوہر کے کوہ پر  
 ایک و ہیک کے چچے نماز پڑھوا سکتے کہ رات نماز پڑھتے تھے نامعلوم اور ہلے ہو اور وہیں  
 بدعت کے چچے بغیر تھکے اور جو بعض سب سے سفول ہے ہر ایک کے چچے نماز پڑھتے تھے سب کے لئے وہ کہتے  
 پر معلوم ہے اس لئے کہ اس وقت اور بدعت کے چچے نماز کی کرہت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تشریح

یعنی ہر مسلمان کے چچے نے نماز پڑھنا ایسا کر دیا تھا کہ وہ اس سے یا بدعتی ہے تو نماز مذکورہ مخبر  
 ہوگی۔ غلط ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر اس کا عقیدہ نہ کہ کفر ہے جو پھر جو اسے تو پھر اس کے چچے  
 بنا کر نہ ہوگی۔

تنبیہ: اس حدیث پر تقابلی گفتگو کے لئے دیکھئے احسن الترمذی دربرہن

هذا اذا اريد الفساد البعد عن الحد الكفر اما اذا اوتى اليه فلا اعتداد في عدم  
 جو ازال التمسك لاختلافه۔

ترجمہ

اس وقت ہے کہ جبکہ فسق یا بدعت ہو کر نہ ہوگی ہوئی نہ ہوہم جان بپ ہو کر نہ ہوئی  
 ہو کر پھر اس کے چچے نماز کے ہم جو نہیں کوئی کام نہیں ہے۔

تشریح

یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ فسق یا بدعت ہو کر نہ ہوگی ہوئی نہ ہوہم جان بپ ہو کر نہ ہوئی  
 انہوں نے ان کے چچے نماز نہ ہوگی ایسے شیعوں کو جو بدعتی ہیں ان کے تاکر میں لکھ چکے ہیں۔  
 میں جو عموماً شیعہ ہیں وہ سب کافر ہیں ان کے چچے نماز پڑھتے ہیں وہ ان کے ساتھ نہایت ہرگز ہے۔

ثم اعلموا ان جعلوا الفاسق غيباً مؤمناً لکنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان  
 الامام مكنه عنهم عدم الكفر لا وجود الايمان ببعضه المصدقين ولا قسروا الاعمال جميعاً۔

ترجمہ

پھر معلوم ہے اگرچہ فسق کو غیب میں قرار دیا ہے لیکن میں کے چچے نماز پڑھتے ہیں اس لئے کہ  
 امامت کے شروع ان کے نزدیک عام کفر ہے نہ کہ وہ بدعتی نہیں بلکہ قرآن اور عقلی سبک  
 باطل جانے کے معنی میں۔

تشریح

مفسر کا مسلک یہاں یہ ہے کہ ان کے یہاں بھی فاسق کے چچے نماز پڑھتے ہیں۔ یہ کہے  
 ان کے یہاں تو فاسق مؤمن ہی نہیں ہوتا ہے ان میں تو نہیں ہوتا بلکہ کافر ہی نہیں  
 مونا اور ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے جو ایمان نہیں ایسی اگر شیعہ ہیں اور انہوں نے تو وہ

بھی کھڑکھوئی جارہی کرینگے البتہ اگر اعمال کا تارک ہو اور نقدین واقرا ہو تو یہ نہیں ہے البتہ کافر بھی نہیں ہے۔ شارح نے آخری عبارت سے اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔

وَيَقُولُ يَنْتَظِرُ عَنْ رَبِّهِ وَأَجَابَ إِذَا مَا دَعَتْ عَلَيْهِ الْإِيمَانُ لِلْإِجْمَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا النَّاسَ إِلَى عَمَلٍ مِنْ عَمَلٍ مِنْ أَهْلِ الْفِتْنَةِ۔

ترجمہ

تشریح

اور نماز گزار نماز پر بھی جائیگی ہر نیک و بد پر مجبورہ ایمان پر میرے اجماع کی وجہ سے ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے نماز مت چھوڑ اس پر تو کہہ جاتے ہیں کہ میں سے۔ بعضی پر سلمان پر خواہ وہ نیک ہو یا بد ہو نماز گزارہ پر بھی جائے گی اسی پر امت کا اجماع ہے شارح نے جو حدیث نقل کی ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں لی البتہ طبرانی کی مجموعہ میں ہیں الفاظ روایت ہے "صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ" مگر سند بہت ضعیف ہے نیز یہ بھی ہے ابو ہریرہ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "صلوا علی کل فرد فاجر" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے لہذا مسئلہ کا ہمارا اجماع پر رہا۔ نتیجہاً خدا کریم نے کہ افراد کو مستثنیٰ کر دیا جن پر نماز گزارہ نہیں پر بھی جائیگی تفصیل کیلئے دیکھئے نمای پڑے

قَالَ قِيلَ امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجب لایدراد كما في اصول الكلام وان اردنا ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك

ترجمہ

تشریح

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ان مسائل کے مثل نو فقہ کی فروع میں سے ہیں ان کو اصول کلام میں کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مصنف نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو تمام مسائل ایسے ہی ہیں۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف نے جو مسائل پھیل رکھے ہیں ان کو فاسق کے مجھے نماز کہی ہے اور پر سلمان پر نماز پر بھی جائیگی یہ تو فقہی مسائل ہیں جن کا عمل سے متعلق ہے نہ کہ اعتقاد سے۔ لہذا ان کو اصول کلام میں کیوں بیان کیا گیا ہے اور اگر مصنف کا مقصد ہے کہ ان کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد اصول کلام میں سے ہے مگر مصنف کی یہ تاویل درست نہ ہوگی کیوں کہ پھر تو تمام مسائل فقہ ایسے ہی ہیں جن کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے، انھیں چند مسائل کی تحت میں کیوں ہے؟ شارح جواب دیتے ہیں۔

هَذَا أَن مَالِهَا خَرِجٌ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مِبَاحِثِ الْأَذَاتِ وَالْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ  
وَالْمَعَادِ وَالسُّبُوحَةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى قَوْلِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاطِلِ  
الْقَنِيَةِ عَنِ بَيْدِ مَنْ الشَّكْلِ الْخَبَرِيَّةِ بِإِذْنِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مَتَّاعًا لَمَقَاتِ فِي الْمَقَالَةِ  
وَالْإِسْتِغْنَاءِ أَوِ الْفَلَسَفَةِ أَوِ الْبَلَاغَةِ أَوْ غَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْبَيْدِ خَرِجٌ دَلَالًا وَادِّسًا وَكَأَنَّ  
تِلْكَ كَمَثَلِ مَنْ خَرِجَ لِقَدِّهِ أَوْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْحَرْبِ بِنَاتِ الْمَقَالَةِ بِإِعْظَامِ.

### ترجمہ

ترجمہ جواب و عرض ہے کہ جبکہ فارغ ہو گئے مصنف علم کلام کے مقاصد یعنی مباحث ذات اور  
صفات اور افعال سے اور مباحث معاد اور نبوت سے اور مباحث امامت سے ایسا اسلام کے  
قانون کے اور اہل سنت و اجماع کے طریقے کے مطابق قرار دے کیا مصنف نے کہہ مسائل کے بیان کرنے کا جن  
سے اہل سنت اپنے فرائض سمجھ کر ہو جائیں ان مسائل میں سے جن میں مخالفت کی سبب معترض یا شدید اختلاف پایا جاتا  
ہے ان کے علاوہ اہل بدعت اور اہل اجواء میں سے خواہ وہ مسائل فرغ قدس سے ہو یا ان کے علاوہ  
ان حربیات میں سے ہوں جو عقائد سے متعلق ہیں۔

### تشریح

اشارہ کے جواب کا خاص وجہ کہ مصنف نے ان ذات و صفات باطنی اور افعال باری کی بحث  
کی پھر متبادلی یعنی بدعت اور تہذیب و شر کے حالات بیان کیے پھر نبوت اور امامت کی بحث کی  
اور یہ سب مباحث اہل سنت و اجماع کے اصول کے مطابق بیان کیے تو یہاں سے مصنف کا ارادہ ہو گیا کہ  
ایسے مسائل اور بیان کر دیتے جو انہیں جن سے اہل سنت غیر اس سے ممتاز ہو جائیں یعنی ایسے مسائل جن میں دیگر  
بانی فرقوں کا اختلاف ہے خواہ وہ مسائل نفی ہوں یا عقائد سے متعلق ہوں۔ چنانچہ جو مسائل مصنف نے ایسے  
بیان کر دیے کہ جو عقائد سے متعلق ہیں جیسے شرع و بشری کے بارے میں جنت کی روایت کی بحث اور کچھ مسائل ایسے  
ہیں جن میں معتزلی کا اختلاف ہے جیسے معدوم نہی ہے۔ نہیں اور کچھ میں شدید اختلاف ہے جیسے مسیح علی بعض  
اور کچھ میں خاصہ کا اختلاف ہے جیسے علامات نبوت اور کچھ میں طائفہ کا اختلاف ہے جیسے نبیوں کو ان کے ظاہر  
پر دعویٰ کرنا اور کچھ میں کرامت کا اختلاف ہے مثلاً وہ قائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہو ایسے بہر حال اس مقصد  
کے پیش نظر مصنف نے ان مسائل کو نہ کہنا ہے اور آئندہ دیگر مسائل مختلفہ اسی طرح بیان فرمائیں گے۔

وَبِمَكَاتِ خَوِّ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ الْأَخْيَرِ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ فِي مَنَاقِبِهِمْ وَ  
وَجُوبِ الْكُفِّ عَنِ الطُّغْيَانِ فِيهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْغُوا أَصْحَابِي فَاِنَّ فِي خَلْقِهِمْ  
أَنْ تَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَابًا بِلَهْمِ أَحَدِهِمْ وَلَا نَفِيذًا وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْكُمُوا  
أَصْحَابِي فَإِنَّهُمْ خِيَارُ كَرَمِ الْعَرَبِ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي لَا يَتَخَذُ دِمًا



غرضاً من بعدی فمن احبهم فبعنی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانی فمن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله تعالی فیو شکر ان یاخذهم .

## ترجمہ

اور کافر یا کلمہ سچ کو ذکر کرنے سے منکر ہو جانے کے ساتھ اس نے کفران کے مذاق میں اور ان کی ہوس و تشنگی کے دنگ کے جوہر کے سلسلہ میں ان دینیت صحیحہ دار و مدار پر جیسے نروان بنی اگر مصلیٰ کلمہ علیہ وسلم میرے صحابہ کو کلاماً است و در سنیہ کو اگر قرآن سے کوئی امس کے برابر ہوتا تو فرج کرے تو ان کے انبیا و رشتہ دار کے برابر ہوگا اور جیسے قرآن ہی میں اللہ علیہ وسلم ہے میرے صحابہ کا کلام کہ اس لئے کہ وہ قرآن میں مستند و دین پر جیسے قرآن ہی میں اللہ علیہ وسلم میرے صحابہ کے سلسلے میں اللہ سے درجہ ان کو میرے بعد (نشاندہ اہمیت) نہ جانا اس لئے کہ جو ان سے محبت کرے گا تو میری محبت کو جسے ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض کرے گا تو مجھ سے بغض کرے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

## تشریح

صحابہ کے مذاق و روایات میں بکثرت موجود ہیں اور ان کی متعلق قرآن کریم میں بکثرت موجود ہے تو ان کو طعن کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے۔ پہلی روایت مسلم شریف میں ہے پر موجود ہے وہاں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ، لا تکتبوا احداً من احبابی فان احدثکم لافق مثل احد اذہا ما ذلک مد احدہم ولا فہمہا۔ اور دوسری روایت ترمذی شریف میں ہے لافق ہو مشہور۔ خاصاً کلام صحابہ کے فضائل میں اختیار روایات ہیں۔

ثم فضائل كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اصحاب الصحابة احاديث صحيحة ومواقع يلزم من المنازعات والحداديات قللها مما ملونا وبطلات قسمه والحقن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر بقضائهم فثبت ولا فسد عتد وفق.

## ترجمہ

پھر جو کچھ ائمہ اربعہ عثمان اور علی اور حسن اور حسین اور ان کے عداد ائمہ صحابہ میں سے ہر ایک کے مذاق میں احادیث صحیحہ میں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جنگیں ہوئی ہیں تو ان کے لئے محال رہا تاویلات میں تو ان کو نہ دینا اور نہ ان کو مطعون کرنا یا تو ان میں سے ہو جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو نہ کہ میرے جیسے عالیشان کو محبت گناہ اور نہ تو بدعت اور ضعیف ہے۔

## تشریح

یعنی مطلقاً مصداق کی تقریب میں بکثرت روایات ہیں اور انگریزی حوالہ پر اکابر صحابہ کرام کے نقل میں سب شمار عادیث صحیحہ ہیں جو کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان کے درمیان جو حدیثیں ہوئیں تو ان کی تاویلات بھی موجود ہیں کہ کسی جانب میں اخبار اجتہاد کی بنیاد پر ہیں اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی مایوس ہے اس لئے صحابہ کی شان میں گستاخی کسی طرح جائز نہ ہوگی۔ لہذا اگر کوئی صحابہ کی شان میں ایسی گستاخی کرے جو رائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے اور اس کا مرتکب کافر ہے ورنہ اسلام کے بدعتی اور فاسق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

وَالْمُحْتَلِّ لَعْنَةُ الرَّبِّ عَلَى الْعُلَمَاءِ الْمُجْتَمِعِينَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلَى مُعَاوِيَةَ وَآلِهِ زَائِلٌ لِأَنَّهُ غَابَ عَنْ مَرْحُومِ الْبَغِيِّ وَالْمُخَوَّرِ عَلَى الْأَمَامِ وَهُوَ لَا يَجِبُ اللَّعْنُ وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتَّى ذَكَرُوا فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا يَحْتَاجُ الْحُجَّاجُ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقُبَّةِ وَوَدَّ مَانُفِلٌ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ أَهْلِ الْقُبَّةِ فَلَمَّا أَتَتْ يُعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يُعْلَمُ غَيْرُهَا۔

## ترجمہ

اور ماحصل کلام سلف مجتہدین سے اور علماء صاحبین سے معاویہ و دیگر کی جماعت پر لعنت کا جو نزاع منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان کے میں کاتبہ امام پر خروج ہے اور یہ لعنت کو جب نہیں کرنا اور ظار سے یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یہ ظاہر حارج پر لعنت مذموب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے خارجوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبہ میں سے ہیں (ان پر لعنت سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبہ کے لئے لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جو کتب کا بغیر ہی جانتا ہے۔

## تشریح

شارح کہنا چاہتے ہیں کہ سلف سے حضرت معاویہ و ان کی پارٹی پر لعنت کا جو منقول نہیں ہے یہ کیونکہ ان کے نقل کو زیادہ سے زیادہ لغات اور خروج کو جاسکتا ہے اور یہ لغات است کو واجب نہیں کرتا۔ رہا مستند یزید بن معاویہ اور خروج کا تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلاصہ اور اجماع معلوم وغیرہ میں لعنت سے منع کیا گیا ہے کہ جو کچھ اہل قبہ پر لعنت سے منع کیا گیا ہے۔ اب میں پرسونا یہاں ہوتا ہے کہ حضرت سے بعض اہل قبہ کے لئے لعنت منقول ہے؟ تو اس کا جواب شارح سے یہ ہے کہ حضور کو ہدفِ فتنہ و حق ان دولت کا علم ہو سکتا ہے جو اوروں کو نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ حضرت صلی اللہ

عاریہ وسلم کو بذریعہ وحی اس کی موت علی کفر کا مہم ہو گیا ہو، جس سے لعنت منقول ہو گئی تو یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوئی  
بلکہ کفار پر ہوئی۔

تفسیر لکھنا۔ یہاں شارح کی عبارت میں کچھ غلطی ہوئی ہے جس سے حضرت معاویہ کی تفسیر کا اہتمام ہوتا ہے  
کیونکہ ان کی عبارت سے حضرت معاویہ پر لعنت کا عدم و جواب مترشح ہے اور سابق جلد میں عدم جواب پر کفار سے  
مذکور کا منقطع یہ حکم فرماتے کہ لعنت لسان واجب ہے اور ذکر یا تحریر کے علاوہ کسی کی گنجائش نہیں،  
کیونکہ حضرت معاویہ کبار صحابہ ہیں اور جہتہ میں ہیں اس لیے ان کی شان میں ادرار فعلی میں بکثرت  
روایات موجود ہیں۔ ترجمہ میں حدیث ہے: اللہم اجعلہ اعدایا معاویہ یا و اعدایہ۔

بخاری میں ہے کہ ابن عباس سے کہا گیا کہ معاویہ نے ترک ایک رکعت پڑھی ہے یا انھوں نے جواب دیا کہ  
جور و وہ فقیر ہیں آنحضرت کے ساتھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمر ابن عبدالعزیز کے سامنے حضرت  
معاویہ کو گالی دی تو انھوں نے اسکو کڑے گلو اسے اور دوسرے نے بڑا کو امیر المؤمنین کہا تو اسکو بھی کڑے  
گلو اسے۔ حضرت عبداللہ بن ابی بکر سے پوچھا گیا کہ حضرت معاویہ افضل ہیں یا حضرت عمر ابن عبدالعزیز؟ تو  
عبداللہ بن ابی بکر نے جواب دیا کہ حضرت معاویہ کے گھوڑے کی ناک پر آنحضرت کے ساتھ چادر کرتے ہوئے  
جو ہزار بیٹھا ہے وہ عمار بھی عمر ابن عبدالعزیز سے افضل ہے۔ رفاہی عباسی نے سفار میں لکھا ہے کہ بعض ائمہ  
شیعین یا اہل حق یا معاویہ یا عمرو بن احاص کو گالی دی اور ان کو کاذب کہا تو اس کو قتل کیا جائے اور اگر اس کے  
علاوہ اور لوگوں میں کسی گالی دی تو سخت عذاب دیا جائے گا۔

تفسیر لکھنا۔ آنحضرت کا اہل قبلہ کیلئے لعنت کرنا نہیں دیکھا گیا اور اگر کہیں اس قدر کے الفاظ ہیں تو وہ کلام  
مربط ہیں بطریق منقاد جریان کی بناء پر ہیں جسے قرأت تکلیف وغیرہ۔ بلکہ مسلم شریف میں روایت موجود  
ہے جس کا احاطہ ہے کہ اسے اللہ اگر میں کسی مؤمن کیلئے لعنت و بڑا کر دوں تو تو اس کو رحمت بنا دینا اور  
اس کے لئے باعث قربت بنا دینا تو آپ کی لعنت تو عین رحمت ہو گئی ہفتہ دہر۔

و بعضہم اظنوا لعن علی لما نہ کفر جلی امر یقتل الحسین و اتفقوا علی جلی لعن علی  
من قتلہ او مریبہ او اجازہ و رخصی بہ والحق ان رضا یزید یقتل الحسین و استبشار  
بذلک و اہانت اہل بیت النبی علیہ السلام مما نو ان معانہ وان کان ذلک اسیلہ اعدا  
فانہن لا متوقف فی شانہ بل فی ایمانہ لعنہ اللہ علیہ و علی النصارا و عوانہ۔

ترجمہ اور بعض علماء نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ کافر ہو گیا تھا جبکہ اس نے میں  
کے قتل کا حکم کیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواب پر اس شخص پر جس نے حسینؑ کو قتل

ہاں کے نقل کا حکم کیا یا اس کی جازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حقی بات یہ ہے کہ بزرگوار راضی ہوں ہیں کہ نقل سے اور اس سے اس کا مصروف ہونا اور اہل بیت کی امانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی کو تفسیر میں اگرچہ اس کی تفصیل احاد میں تو ہم توقف نہیں کریں گے اس کی شان میں بلکہ اس کے ایمان میں عالم کی لغت ہو اس پر اور اس کے مددگاروں اور اس کے معاونین پر۔

### تشریح

اشارہ سنی بزرگوار کفر ثابت کر کے اس پر نجات کے جوڑ کو ثابت کروا دیا اور اس پر نجات بھی کی۔ مگر شارح کی ساری باتیں غلط اصول ہیں درود حقیقت بظاہر محقق بزرگوار حکم نفس میں سے متعلق ہرگز ثابت نہیں ہے اور غیر تحقیق کے مومن کی جانب گناہ کبیرہ یا کفر کا انتساب ناجائز ہے بلکہ ان کا قابل عید القربان نہ رہا دایمیر کو فہم ہے اور اس کے اس نفس پر بزرگوار کا انکار بھی مردی ہے اور بزرگوار کا قول منقول ہے کہ اے ابن زبیر تو نے میرے لئے ہر نیک درود کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا اور اس کا یہ توں بھی مردی ہے رحمتك اللہ یا حبیبك لقد قلت زجلاً لعل يعرف حق الرحمن۔ یہ اگر بالفرض امر قتل کو تسلیم کر لیا جائے تو کفر کہیے جو انہوں نے محض سب اور گناہ کبیرہ ہے، اہل قتل مومن اگر میں بیٹ مومن ہو تو کفر ہے اور اگر عدوت و بغاوت کی بنیاد پر ہو تو کفر نہیں بلکہ معصیت ہے تو کفر کہیے ثابت ہوا اور حدیث میں ہے کہ مومن لکان مہین ہوتا: اور حدیث میں ہے "ساب مومن نسوت" اور حدیث میں ہے کہ مومنوں کو لگائی دست دو۔ بہر حال اشارہ کی بات یہاں تو نہ شرع سے ملتی ہوئی ہے اور اچھی بات وہ ہے جو حضرت مولانا گنگوہی نے فرمائی ہے کہ بزرگوار کے ہاں سے سکوت اور طوطے یا بہت انتساب طریقہ ہے اور اس کے غیر میں بے اعتدالی کا خطرہ ہے۔

**تفسیر:** یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہی ضروری ہے کہ مودودی فرقہ جو ہے آپ کو جو عبت طاعتی کے نام سے موسوم کرنا ہے، صحابہ کی شان میں گستاخ ہو سکے جلسہ میں غیبیوں سے ملنا حدیث ہے اور صحابہ کو یہاں نفی مذہب یا غنا: یہ ذکر دین و جہود کرنا اس فرقہ کا مقصد ہے اور پھر اس جو جملہ کی تصحیح کے لئے تالیف است زکیہ کا مدد پیش کی گئی ہیں۔ جب صحابہ کو مجروح کیا جائیگا تو سارا دین ہم کو صحابہ کے دست سے ہو جائیگا تو پھر سارے دین کے اوپر سے اظہار جائیگا۔ اب یہ شخص سید سے سنا ہے مسلمان اس کی دلفریب فرما کر بھڑکی ہوئی اخبارات دیکھ کر دھوکھا جاتے ہیں، اس جماعت کو کہہ جاتے کہ لئے بس یہ بات کافی ہے کہ اس کا مقصد صحابہ اور ملت کے اوپر سے اظہار دامن ہے اور دین کی تحقیق وہ ہے جسکو ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے۔ در ساری امت و مقرران کو سمجھ سکی اور اظہار بیت کو، نہ قرآن کو وہ سمجھے جو اس کے مخالفین اور یوں ہیں بس اسکو صرف ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے جب اس جماعت کے طریقہ کو دیکھا جائیگا تو معلوم ہو جائیگا کہ کفری ضار سابع کا کشتولی مرکب ہے، کوئی بات شیعہ کی اور کوئی خوارج کی اور کوئی معتزلہ کی اور کوئی کسی دوسرے فرقہ کی ہے۔ لہذا قذافی مسلمانوں کو اس جماعت کے دجل و فریب سے محفوظ رکھے۔

حق راستہ وہی ہے جس پر اسلاف چلتے ہوئے آئے ہیں۔

ونشهد بالجنة العشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عليه السلام  
ابو بكر في الجنة وحسن في الجنة وعقبات في الجنة وعوف في الجنة وطه في الجنة  
وسبئ في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة  
وسعيد بن زيد في الجنة وابو سعيد بن الجراح في الجنة وكذلك اشهد بالجنة  
لفاطمة والحسن والحسين لما اوردوا في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل  
الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة۔

### ترجمہ

اردو گو ایہ دیتے ہیں جنت کی ان دس حضرات کیسے جگہوں پر علیہ السلام نے نوٹ فرمایا دی اس  
بیت سے کہ آپ نے فرمایا کہ ابو بکر جنت میں ہیں اور عقیقہ جنت میں ہیں اور طہان جنت  
میں ہیں اور حسن جنت میں ہیں اور ابوطحہ جنت میں ہیں اور سید بن جنت میں ہیں اور عبد الرحمن بن عوف جنت میں  
ہیں اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہیں اور سید بن جنت میں ہیں اور ابوعبیدہ بن الجراح جنت میں ہیں  
اور ایسے تمام جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہ کے لئے اور حسن اور حسین کے لئے اس وجہ سے کہ وہ بیٹے  
مسیح میں وارد ہوں گے فاطمہ جنتی نوروں کی سرور ہیں اور حسن اور حسین جنتی نور والوں کی سرور ہیں۔  
تشریح مطلب عبارت کا واضح ہے اور حدیث مذکور ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ میں ہے۔ دوسری  
حدیث قرآن میں ہے۔ نازل کی وجہ تسمیہ کے بارے میں طاعلی قادری نے شرح نقد کبر میں لکھا  
ہے کہ چونکہ اللہ نے ان کو اور ان کے عہد کو اس کے جنتی نوروں کے بارے میں فاطمہ نام رکھا گیا ہے۔

### تشریح

تسمیہ :- عشرہ مبشرہ کے حالات پر متعدد رسائل موجود ہیں اور ایسے ہی اقوال فاطمہ اور حسن اور حسین  
معروف و مشہور ہیں۔ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر حضرات کے لئے بھی جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے  
جیسے حضرت خدیجہ الکبریٰ اور عائشہ اور حفصہ، عباس، جعفر طیار، ام سلمہ، حضرت بلال مؤذن، سہل  
بن سعد، عبداللہ بن سلام، عمار بن یاسر، سلمان فارسی، ثابت بن قیس بن شماس، عہدیت۔ عشرہ مبشرہ  
کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی یا تو اس وجہ سے کہ ان کا ذکر ایک حدیث میں کیا ہے

یا اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر کی شان میں شیعہ گستاخ کیا  
تسمیہ :- بعض حضرات نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ عائشہ افضل ہیں یا فاطمہ۔ بعض حضرات نے فاطمہ  
کو حدیث مذکورہ سے افضل کہلایا ہے اور بعض حضرات نے حدیث افضل عائشہ علی النساء کو افضل  
الشیوخین علی الاطلاق سے مستدلل کرتے ہوئے حضرت عائشہ ہی کو افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے

مساوات کا قول اختیار کیا ہے، اور بعض حضرات نے توقف اختیار کیا ہے۔

وَسَائِرُ الصَّامَاتِ لَا يَدْعُونَ إِلَّا بَعْضُهُمْ أَوْ بَعْضٌ وَلَهُمْ أَجْرٌ مِمَّا كَسَبُوا  
وَلَا تَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بَعْدَهُمْ قَبْلَ تَشْهَدُ بِأَنَّ الْمَوْتِ مَعِينٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ  
وَاللَّكَ فَرِيقَيْنِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ

## ترجمہ

اور تمام صحابہ یا انہیں کے جائزے مگر بعضوں کے ساتھ اور امید کی جاتی ہے ان کے لئے  
اس سے زیادہ جو امید کی جاتی ہے ان کے لئے اور ہم کو ایسی چیزیں دیں گے جن سے  
دوسرے کی کسی میں شخص کے لئے بلکہ ہم کو ایسی چیزیں دیں گے کہ جو عین اجل جنت میں سے ہیں اور کفار اہل جہنم میں ہیں

## تشریح

یعنی صحابہ کا ذکر خواہ کوئی بھی جو صحابہ کے ساتھ کیا ہو لگایا اور انکی بڑی بیان کرنا یہ  
السنن کا شیوہ نہیں ہے اور جن بعض صحابہ کے بعض افعال سے دوسرے کو تاہم تو ان کو خدا  
اجتہاد پر محمول کیا جائیگا بلکہ ان باتوں کا ذکر کرنا افضل ہے تاکہ ضعیف ایمان لوگوں کو ملے وسادوں کا سبب  
نہ ہو بلکہ ان سے عزت و شرف و شہادت کی جو امید صحابہ کے متعلق ہے وہ کسی اور کے حق میں نہیں ہے بلکہ انہی آپ  
پر عین کی مقدار جو بعض اور صحابہ پر ہے الرضوان بھی مقدار پر بھی ان کے حق میں جنت کی بشارت اور  
برائی ہے لکن زبان باری لا یستوی منکم من اتقوا فاعلموا انکم اهل الجنة و بعض من  
الذین اتقوا من بعد و قالوا و وعد الله العصفی میں فتح مکہ سے پہلے اور بعد میں  
خریج کرنا ہے اور جہاد کو یوں ان کے حق میں قطعی بشارت ہے نیز صریح میں ہے لا تمسوا فی الدنیا  
نیز کسی میں شخص کے بارے میں جنت یا دوزخ کی کوئی نہیں دی جاسکتی البتہ یوں کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں  
کہ جنہی اہل ایمان ہیں اور دوزخی اہل کفر ہیں۔

وَنَزَى الْمَسْحَ عَلَى الْخَفِيفِ وَالْشَّعْرَ وَالنَّحْصَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَزِيدَ عَلَى الْكِتَابِ لَكِنَّهُ بِالْخَفِيفِ  
الشَّعْرَ وَشَعْلٍ مِنْ عِلْمٍ إِلَى عِلْمٍ مِنَ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيفِ فَيَدْرِي أَلْ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ قَالَ رَخِصَ لِلْمَسَاكِينِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِيَا الْيَهُودِ وَلَمُقِيمٍ يَوْمًا وَلِيْلَةٍ أَوْ تَطْهَرُ فُلَس  
خَفِيفٌ أَنْ يَمْسَحَ عَلَيْهِمَا

## ترجمہ

اور یہ سزا دہن میں نہیں پرستش کو جائز سمجھنے میں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے  
لیکن یہ غیر مشہور کہو یہ ہے اور علی بن ابی طالب صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں سوال کیا

گیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت مقرر کی مسافر کیلئے تین دن اور انکی راتوں کی اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اور جو بچہ نہ آئے اُنھیں بھی اسی حدیت کیا کہ آجے مسافر کیلئے تین دن اور تین رات کی اجازت دی اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی جبکہ اس نے ظہار کر کے اپنے عوزے پہنے چوں کہ ان پر سح کر کے کی۔

### تشریح

مسح علی الخفین اس حدیث کی خصوصیت یہ ہے کہ وضو بیضا شنبہ اسے عزان دیا جائے کہ ایک روزہ پر سح جائز نہیں ہے اور جو شخص میں کم کے اندر رفت اندہ سوا ہے اس پر جسے اسکو خود کے نام سے وضو کیا گیا ہے مسح علی الخفین جائز ہے یہ شخص ہے اور حریت علی رطلین ہے بقول عاب دین جو اسکو باز کھینچ کر اسے سح کے فعل کرے تو جائز ہو گا اور بعض مہرؤں میں مسح غسل سے افضل ہے بدھن اور توجیح کا اس کے اندر اختلاف ہے اسکی دل شکنی اگر مقصود ہو تو افضل ہے اور بغیر شہود اس کا ثبوت احادیث شہود سے ہے اس نے اس کا منکر بدعتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ اس کا ثبوت باہر ہے اور بدھن افضل ہے فرمودے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں اور بدھن بقا سے ساقط ہیں اور عاب دین سے بعض حضرات کی جانب یہ منسوب ہے کہ وہ مسح علی الخفین کے جو ان کے قائل ہیں نے ان سب حضرات کا رجحان ثابت ہے جیسے ابن عباسؓ ابو ہریرہؓ اور عائشہؓ اور بغیر انہی انہی قائل ہیں اس کا ثبوت قرات سے ملے اور جب اس کا ثبوت قرات سے ملتا تو پھر اسے منکر کی تکمیل کر دی جائے گی مگر ہمارے اہل سنت مسکروح علی الخفین کی تکمیل متولی ہیں بلکہ منقول ہے کہ مجھے ایسے شخص پر کفر کا طعن ہے توحیح علی الخفین کے جو ان کا قائل نہ ہو اسے کہ جو ان کا اس سلسلہ میں وارد ہیں وہ غیر قرات میں ہیں پھر مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن اور ایک رات تک اور رات کا آغاز اس وقت سے ہو گا جب اس نے روزہ بعد ظہار تھا یا جو غدا تک وضو کر کے یا غدا پر پہلے وضو کرے اور روزہ پھر لیا پھر وضو کی تکمیل کر لی تو یہی درست ہے اب جب وضو نہ فارغ ہو گیا اور اب جس وقت اس کو حدت لاحق ہو گا ان وقت سے تین دن اور تین رات یا ایک دن اور ایک رات تک جب بیان سابق سح کر کے گا بالغاً و بکر جب مؤرمے اپنا کام شروع کیا ہے اسی وقت سے مدت کا آغاز ہو گا۔ شامی ص ۱۱۱ پر اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ حدیث اولیٰ یعنی حدیث علی مسلم ابن ماجہ انسائی میں ہے۔ اور دوسری حدیث صحیح ابن جریر میں ہے مگر اس روایت کو مصنف نے ابو بکرؓ کی روایت بتائی ہے حالانکہ ابو بکرؓ کی روایت ہے انھیں نے نہ کو ہند کر دیا جس سے حضرت ابو بکر صدیقؓ کا گمان ہونے لگا۔

وَقَالَ الْعَسَنُ الْمَسْحُ عَلَى السَّجْدَةِ سَبْعِينَ نَفْرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَدْرُونَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ حِينَ جَاءَنِي فِيهِ مَثَلُ ضَوْءِ النُّهَارِ وَقَالَ الْكُوفِيُّ اخْتِارَ الْكَلَامِ عَلَى مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخَفَيْنِ لِأَنَّ الْخَفَاءَ نَارُ السَّجْدَةِ حَادِثٌ فِيهِ فِي حَيْزِ التَّوَاتُرِ

وبلجملہ من لا یری الامم علی الخلفین فہو من اہل البیت علیہ السلام من انہما علیہما  
السنۃ والجماعۃ، قال النخب الشیخین ولا تلحق فی الخلفین ولا تلحق علی الخلفین.

## ترجمہ

اور میں نے بھی فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا یومئذ علی الخلفین کو جائز رکھنے والے اور میں نے  
ابو صفیہؓ نے فرمایا کہ میں مسیح کا ٹاکل نہیں ہوا میرا ٹاکل کہ اس کا بولازن کے اپنے کے شہر  
اس آگیا۔ اور کرکشی نے کہ ہے کہ جو مسیح علی الخلفین کو جائز نہ رکھے، پھر اس پر کفر کا اندیشہ ہے اس لئے کہ وہ اتنا  
اس باب میں ہیں وہ چیز تو قرین ہیں، اور حاصل کلام جو مسیح علی الخلفین کو جائز نہ رکھے، وہ وہاں ہر طرف سے  
سے بیان کیا کہ دوسری بن مالک سے بہت روایات کے بار میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تو شیعین کا محبت  
کرے اور خفین کی شان میں لطیفی نہ کرے اور خفین پر مسیح کرے۔

## تشریح

یعنی میں نے بھی فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو رکھنا کہ وہ مسیح علی الخلفین کے جائز  
کے قائل تھے اس وقت یہ وہی ہے۔ غرض جو کامیابی فقہاء ائمہ کے ہے کہ وہ ثابت  
سے مافوق ہو مگر انہیں کے فقر سے ایک روایت ہو گیا ہو، امام نوویؒ کے زمانہ سے یہ انہوں نے شہر  
مسلم میں کہ ہے اس کا تاہم یہ وہی ہے فرماتے ہیں قال الحسن البصریؒ حدثنی سبعون من اصحاب  
رسول اللہ، صلوات اللہ علیہ، وسلمان رسول اللہ، صلوات اللہ علیہ، علیہ السلام ان ہم سمعوا علی الخلفین  
نام ابو صفیہؓ کا فرمان واسم ہے اور امام کرکشیؒ کا فرمان واسم ہے علی امام کرکشیؒ نے بعض کے ساتھ کہ کافر کا نونی نہیں  
دیکھو کہ انہوں نے ان روایات کو جو تواتر میں تھا مگر وہ ان کا خفین نہیں ہوا اسقاطی سے شرح بخاری میں  
لکھا ہے اتفاقاً حدیث کی ایک جماعت نے ان کے تواتر کا دعویٰ کیا ہے اور بعض حضرات نے اس کی روایات کو  
جمع کیا تو انہی سے بخاری میں مشہور ہو گیا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسیح علی الخلفین کا منکر کا ہے  
انہی بن مالک سے اہل سنت روایات کے بار میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ چیزوں کی نشان دہی فرمائی  
شیعین سے محبت کرنا اور خفین کی لعنت ہے بخاری میں مسیح علی الخلفین کرنا۔ ان احادیث انفاذ میں ابو صفیہؓ  
سے منقول ہے: **أَفْضَلُ الشَّيْخَيْنِ وَأَمْرُ الْخَلْفَيْنِ وَالْمَرْأَى الصَّحَابَةِ الْخَلْفَيْنِ**۔

تنبیہ: بہت روایات کی ہیں کہ ان روایات میں ہیں بلکہ روایت تمام روایات میں ان کو نصرت سے  
ذکر کرتا ہے مگر ان کے تصور کو اتنی کرنے کی وجہ سے ہے۔

ولا تحقرہ ریحہ التمر وهو ان یسجد تمرا وحبیب فی الماء فیجعل فی الماء من الغری فیحدث  
فیہ لذات فی النفاذ کان فیہ عن ذلک فی سیدہ الاسلام لکھا انت الجہار  
ادنی العلم وشد نسخ فعدم تخویمہ من کو اند اہل السنہ خلا فی التمر والفضل وھذا



مخلون ما اذا اشتد وضاً مسكراً فان القول بعصمة قليلة وكثيراً فمادة وليا لغيره اهل التشبه.

## ترجمہ

اور ہم نہیں مکر کر حرام شراب نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ پانی میں چھوڑے یا کٹکٹش کر دی جائے پھر وہ پانی منی کے برتن میں کر دیا جائے تو اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب جو میں گویا کہ اس سے ابتدا ہوا سندھ میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اس کا عدم تحریم الہی سنت کے مطابق ہے اس میں رد انقض کا اختلاف ہے بکرات اس صورت کے جبکہ وہ چٹا لٹھی ہو جائے اور مسکرت ہو جائے اس لئے اس میں ظلیل و کثیر کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے جس کی طرف اکثر ائمہ ملتے گئے ہیں۔

## تشریح

خبر نہیں قطعی حرم ہے اور ایسے ہی طہر و دیگر شراب بھی حرام ہے جبکہ وہ مشککہ ہو ورنہ نیزہ تر جس میں بحث ہے اس سے وہ نیزہ تر حرام ہے جو چھوڑے یا کھوڑا یا کٹکٹش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشتداد و مسکرت پیدا ہو جائے کہ یہ تو خوری کما تیزی پیدا ہوگی جو تو بھی اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور جب مسکرت اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرم ہے یعنی وہ نیزہ تر جس سے روایت خروج عبا کے مطابق دھو جائے اس کے بارے میں گفتگو ہے اگرچہ حنفیہ کا فتویٰ عدم جواز دھو رکے ہے بلکہ اگر اس کے بعد کوئی پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے دھو کرے۔ شافعی و حنفیوں میں اس پر تفصیل گفتگو کی گئی ہے۔ اور شارح فرماتے ہیں کہ نیزہ تر کی حرمت شاید اس زمانہ میں تھی جبکہ اسلام کے غم کا ابتدائی زمانہ تھا تاکہ فحش کی محبت قلوب پر بالکل نکل جائے جب مفسود عامل ہو گیا تو پھر یہ حرمت منسوخ ہوگی۔ چونکہ اس مسئلہ میں رد انقض کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان کر دیا ہے۔ (التفصیل احسن۔)

وَلَا يُلَاحِظُ حُرْمَةَ الْإِنْبِيَاءِ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ عَنْ خَوْفِ الْعِبَادَةِ  
مَكْرُومُونَ بِالْوَسْوَءِ وَمُشَاهِدَةٌ الْعُلَمَاءِ مَا مَرَّوْنَ بِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَارْشَادِ الْأَمَامِ بَعْدَ الْإِنْتِصَافِ  
بِكَمَالَاتِ الْأَوْثَانِ فَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْكِرَامِيَّةِ مِنْ جَوَانِ كَوْنِ الْوَلِيِّ أَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كَفَرٌ وَ  
ضَلَالٌ نَعْتَمُ قَدْ تَرَدَّدَ فِي أَنْ مَرْتَبَةُ السَّبْقِ أَفْضَلُ أَمْ مَرْتَبَةُ الْوَلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ  
بِأَنَّ النَّبِيَّ مَعْصُومٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَمَّا أَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ أَلَمْ يَلْسَ بَسْبَجِي.

## ترجمہ

اور کوئی ولی انبیاء کے درجہ کے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ انہما معصوم ہیں سو وہ نہ مکر سے خوف  
ست مامون ہیں وہی ارشاد ہے ملک و فرستہ است حکوم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی  
رہنمائی کے امور میں اولیاء کے کمالات سے مصنف جو نیچے بعد جو بعض کرامید سے منقول ہے بخیر دلی کے افضل  
نہ ہو کر جواز نہیں ہے بلکہ مضال ہے ہاں کہیں اس میں تردد واقع ہو سکے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ

ولایت اس بات کے تعلق ہو نیچے ساتھ کہ نبی و رسل مرثیوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس دلی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

**تشریح**

مصنف نے فرمایا کہ دلی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، نبی کو جو قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ انبیاء کی شان عظیم ہے وہ معہود ہیں سورہ خاتم کے اندیشہ سے مومن ہیں بخلات اولیاء کے، اس لیے کہ بہت سے اولیاء ایسے بھی ہوتے ہیں جنکو شیطان نے گمراہ کر دیا جیسے طعم بن ہاشم اور ریحما علیہ السلام کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے بلکہ عزت کو اس لیے شیطان کافی ہے کہ کہتے قرب کے باوجود گمراہ ہو گیا ہے۔ اس بات واضح ہو چکی کہ نبی اور ولی کے درمیان زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے پھر انبیاء علیہم السلام معصوم ہونے کے ساتھ ساتھ ان پر دلی نازی ہوئی ہے اور وہ ملک کو دیکھتے ہیں بخلات اولیاء کے نیز انبیاء تبلیغ احکام کے مکلف و مامور ہیں اور جب یہ بھی مسلم ہے کہ انبیاء نبوت سے پہلے ہی سے مرتبہ ولایت سے علی سبیل اکمال متصف ہوتے ہیں لہذا جن کرامیہ سے یہ کہا کہ دلی نبی ہے انھیں یہ ہے کہ غور نہایت ہے۔

**تنبیہ** :- مشاہدہ ملک تو بعض اولیاء کو بھی ہوا ہے جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت جبریلؑ علیہ السلام کو دیکھا ہے اور عبد اللہ بن عباسؓ نے بھی؟  
جواب :- یہ نادرو تو وہ ہے اور حضور کے اہل بیت کی برکت ہے۔

**سوال** :- سامری نے حضرت جبریلؑ کو دیکھا تھا، جواب :- یہ روایت مذکور ہے بخلات و حدیث کے کہ وہ مجبور ہے اور سامری کا قصہ اور حضرت جبریلؑ کو دیکھا موقوف و مشہور ہے۔

**سوال** :- اولیاء کبھی مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں؟ جواب :- ارشاد دلی نبی کے ارشاد کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے بلکہ دلی کو خود رشد حاصل ہے ارشاد نبوی کی برکت سے اور دلی میں کمال پیدا ہوا ہے بغیر نبوی سے۔

**تنبیہ** :- شارح نے کرامیہ کے کفر کی جو دلیل پیش کی ہے وہ کفر کو مستلزم نہیں البتہ اگر شارح اہل علم سے استدلال کرتے یا اولیاء کے کوئی کمال نہایت عذریات و بہانے سے دیکھ کر کلام درست ہوتا۔

**تنبیہ** :- شارح نے بعد میں کہا کہ نبی دلی بھی ہوتا ہے اور نبی اس دلی سے بیکرا افضل بھی ہوتا ہے جو نبی نہ ہو لیکن اس میں تردد رہتا ہے کہ مرتبہ ولایت کدہ ہے یا مرتبہ نبوت۔ بعض صوفیاء کرام سے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ تعزیرت کی ولایت آگے نبوت سے افضل ہے (۱) اس لیے کہ ولایت کا اصل اثر کہ بجانب

توجہ ہے اور نبوت خالق و مخلوق کے درمیان سفارت ہے (۲) نبوت کا تشریف موت سے منقطع ہوا ہے اور تعزیرت ولایت موت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے کیونکہ اولیاء کے کمالات ولایت نبوی کے آثار میں جن کا جو رہا ہے وہ وفات کے بعد ہو رہا ہے (۳) ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال

بہن کر لی کہ ہری سے اشتراک ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نبوت ولایت سے انصابت مطلقہ نہ کہ مرتبہ ولایت میں غیر نبی کی شرکت ہو جاتی ہے اور مرتبہ نبوت میں کسی غیر کی شرکت نہیں ہوتی، اسی سے بات بھی ظاہر ہوئی کہ بحث یوں کر لی جائے کہ انصابت کی ولایت ایک نبوت سے فضل ہے یا نہیں مطلقاً ایسے بحث نہ کر لی جائے کہ مرتبہ ولایت انصابت نہ ہو کہ نبوت کو نبوت سے بہرہ نہ ہو کہ نبوت فضل ہے نہ کہ نبوت۔

**سوال**۔ شیخ عبدالغادر جبالی نے فقہاء کے کہہ جانے دیا میں تمس گئے کہ انبیاء تک کے ساحل پر تھے؟

**جواب**۔ وہ سوال مراد یہ ہے کہ انبیاء سے حدود غیر مستثنیٰ ہے تیسرے و چودھرے وغیرہ کو بھی انبیاء کی حفاظت فرمائی ہے لہذا ان کے وطن عشق کے درہ میں رہیں اور ان کو ملے میں اس کے دو چار بن وغیرہ عام نہیں ہوتا اور یہی عین کمال ہے کہ جو کوئی انبیاء نہیں ہیں اور اسے ایسے فضل کا حقدار غیر مستثنیٰ ہے۔

وَلَا يَهْدِي الضَّلَالَةَ مَا دَامَ عَاقِلًا بِالْعَمَلِ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ تَقْوَمُ الْحَقَائِقُ الْوَارِدَةُ فِي التَّكَلِيفِ وَالْجَمْعُ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى ذِي وَدَّ هَبْ بَعْضُ الْأَبَاحِينَ إِلَى أَنَّ الْعِيدَ إِذَا بَدَأَ غَابَتْ، الْمُجْتَهِدُ وَجِدَ قَلْبَهُ وَاجْتَنَابَ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ مِنْ عَيْنِ تَقْوَى سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يَلْزَمُ إِلَّا السَّارَ بَارِئًا كَلَابِ الْكُفَّارِ وَاعْتَمَدَ أَنَّ السَّارَ عَنْهُ لِعِبَادَاتِ الْفَاهِرَةِ وَتَكُونُ عِبَادَتُهُ الْمُتَّفَكِّرُ وَهَذَا كَلَامُ وَصَلًا فَإِنَّ الْأَصْلَ النَّاسُ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْإِيْمَانِ هُمُ الْأَبَاحُ خُصُوصًا حَبِّ اللَّهِ تَعَالَى صِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَبِهِ وَسَمِعَ أَنَّ التَّكَلِيفَ فِي حَقِّهِمْ شَمٌّ وَأَتَمُّهُ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَبَّ اللَّهُ الْعَرَفِيُّ ذَلِيلٌ فَهَذَا كَلَامُ شُعْبَةَ عَنْ الْأَنْبِيَاءِ قُلْمُ الْيَقْفِ خَلِي رَحْمَةً

## قرجہ

ابو جندہ جنک خاں نے فرمایا ہے کہ میں نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس سے امر اور نہی ساقط ہو رہی تھی ان خطابات کے عام ہو چکے تھے تو شک و شبہ کے سلسلہ میں دروہ میں اور میں پر مجتہدین کا امتیاز ہے اور بعض مباحین اس میں کہتے ہیں کہ ابو جندہ مباحیت کو یہ کہتا ہے کہ وہ اپنے دل کی طرف سے ایک بیوی کے جانب سے اور غیر اتفاق کے ایمان کو کفر کے قرار میں اختیار کرتا ہے اس سے امر اور نہی ساقط ہو جاتی ہے اور کہا کہ اگر اس کو جو ہے سے اللہ تعالیٰ حکو جہ میں داخل نہیں کرے گا اور ان میں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے عبادت ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی عبادت ظہرہ ساقط ہو جاتی ہے اور یہ مقررہ نہیں ہے اس لئے کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کام مباحیت و ایمان میں انبیاء میں خصوصاً عیسیٰ علیہ السلام سے اس طرح دیکھ سکتا ہیں ایسے کہ حق میں ان کو اکل ہیں اور یہ حال قرآن میں علیہ السلام میں ہے کہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نہیں دیتا اور اس کے گناہوں کو اللہ تعالیٰ مہلک کر دیتا ہے مخالفت کرتا ہے تو کھانگے گا سوچا کہ ضرر لاحق نہیں ہو گا۔

تشریح

جب تک بندہ کے اندر عقل و شعور باقی ہے گا تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہے۔ گا کوئی حرج و مرج نہیں ہے کہ بندہ بوش کے برقرار ہے جسے احکام شرعیہ کا مکلف نہ رہے اسلئے احکام شرعیہ کی تکلیف سبقت میں عام ہے۔ ایک فرقہ جو عورت کو مباح و جائز قرار دیتا ہے یعنی زنا اور شراب و خمر کو مباح کہتا ہے اسی وجہ سے اس فرقہ کو مباح یا مباحین کہا گیا ہے۔ اس جاہل فرقہ کا عقیدہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل مباح شفاں ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان راسخ ہو جائے تو اب وہ سر نہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا بھی عہدہ ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسکو جہنم میں داخل نہیں کرے گا۔ فرقہ سربہ مسلک بھی اس سے ملتا جلتا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت بھری نہیں ہے جس کا کفر کے ساتھ کوئی اطاعت مفید نہیں ہے۔

لطیفہ :- حضرت جہد لہذا دینی سے پوچھا گیا کہ ایک قوم کہتی ہے کہ وصول کے بعد صحیفہ شرعیہ مامود ہو جاتی ہیں اور تکالیف تو وصول کا ذریعہ ہیں اور وصول تکوفاً حاصل ہو گیا تو آجے جواب دیا تم تک کہ ان لوگوں کو وصول تو ہوا مگر جہد کی جانب وصول ہوا ہے اور جو شخص جو رک کر تا ہے اور نہ کر تا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان کو حلال سمجھتا ہے اور اگر اس پر سال تک بھی نہ رہے تو اپنے اور آدمی سے کہ بھی کم نہیں کر دینا کا سگر ہے کہ عذر شرعی احمق ہو جائے گا کافی لہذا قیامت ابھرا ہوا ملا نہ اشعری۔ مباحین میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ جب بندہ مذکورہ مقام پر پہنچ جائے تو عبادات ظاہرہ و اس سے ماقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت کالات میں غور و خوض کرنا ہوتا ہے۔ یہ قول کھلا ہو گا اور ضلالی ہے کہ چونکہ اس میں لغویں تغیر و ارتکاب کا انکشاف ہے اسی وجہ سے امام خزان نے فرمایا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنا تو کا ذوق کے قتل کرنے سے بہتر ہے اور ان جاہلوں نے استدلال کیا ہے قرآن باری "واحدہ رکعتی یا تکبیر یقین" یعنی یقین کے حصول تک نہارت کر۔ اور جب یقین حاصل ہو جائے تو اب عبادت کی تکلیف ماقط ہو گئی حالانکہ اجماع مفسرین یقین سے موت مراد ہے اور موت سے تکالیف شرعیہ ماقط ہو جاتی ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قرآن باری "واوہابی یا حوصلہ و لا کونہ ماؤرث حیاً"۔

شارح فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سے زیادہ کا منہ ایمان اور اللہ سے سے زیادہ محبت کرنا ہے حضرت انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان سے نافرمانی جہت سے عملی تشدد و ظلم میں علائکہ و رابر تاحات احکام شرعیہ کے مکلف رہتے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو قذاب ہوتا ہے اور اب کو معلوم ہے کہ آنحضرت کے لئے ہر نماز کو اپنے حضور میں تھا اور نبی کی نسبت از غرض بھی اور صوم و صلا آپ کے لئے جاری اور امت کے لئے جاری نہیں۔

اس کے بعد شارح نے فریق مخالف کی جانب سے ایک حدیث پیش کی "اذا احب اللہ عبدہ الم یقرہ ذرئک"۔

یعنی جب اللہ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں کرتا۔ لہذا ہمارا مقصود ناچھ ہے

شارح نے جواب دیا کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اس بندہ کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے جیسا کہ

گیا ہوں کا حدود نہیں ہوتا اور جب اس کتاب نہیں ہوا تو اس کے جہد سے بھی بچ گیا۔

**تفسیر:** اس حدیث کی تخریج نہیں لی اور سند احمد کی روایت جو اس کے ہم معنی یہاں بیان کی جا رہی ہے نو روایوں کا توافقی عمل مانا ہے۔

**تفسیر:** آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جو اپنے کو دنیا پر شکر کرتے ہیں اور غارِ روزہ کی اسلئے ہی بگلی نہیں کرتے کہ اب تم دوسرے کو تمام پر پہنچ گئے ہیں۔ بگاری عبادتِ تفکر ہے جس کیلئے حضرات سے میری ملاقات ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ہم کو سزا خانہ شکرِ صوفی کا حکم لایا ہے میں نے جواب میں کہا اگر اللہ کی جانب سے ترکِ مملوۃ کا حکم ملتا تو حضور کو سزا خانہ حکمِ شیطان کی طرف سے ہے۔ قدر بردار۔

وَالنَّصْرُ مِنَ الْكَتَابِ وَالسَّنَةِ تَحْمِلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا ثُمَّ لِيَصْرِفَ عَنْكَ دَلِيلُ قَطْعِ ضَمَامِ الْأَيَّامِ  
الَّتِي تَعْرِى بِظَوَاهِرِهَا لِيُجَاهِدَ وَتَجَسَّيَ وَيَخُذَ لَاحِ لَا يُقَالُ هَذَا لِأَنَّهُ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوصِ بَلْ مِنَ  
الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوصِ هَهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمَعْنَى وَالْمَعْنَى كَمَا رُبَّمَا  
بِصَرِّ أَقْسَامِ النُّظُمِ عَلَى مَا هُوَ الْمَعَارُفُ۔

## ترجمہ

اور کتابِ سنت کے خصوص اسے ظاہر پر محمول ہوں گے جب تک کہ ظاہر سے کوئی دلیل قطعی نہ پھرے۔  
جیسے وہ آیات جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے حجت اور جمیت اور اس کے مثل کی جانب متشر ہیں۔  
اگر اصرار نہ کیا جائے کہ یہ آیات خصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ ہیں۔ یہ اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ لغو میں سے  
مراد یہاں وہ نہیں ہے جو ظاہر اور متشر دور حکم کا مقابل ہے بلکہ جو تمام اقسامِ ظاہر کو عام ہے جیسا کہ یہی معارف ہے۔

## تشریح

مصنف فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے دو معنی لے جائیں گے جو باعتبار وضع لغوی کے  
عرب میں شائع ہیں اور جو باعتبار وضع شرعی کے اسلام میں مستعمل ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری  
معنی پر محمول کیا جائیگا یا ان اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھیرے والی ہو تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائیگا ورنہ ظاہر  
پر محمول کیا جائیگا اور ظاہر سے پھیرنے والی دلیل تو وہ عقلی ہو یا جماع ہو۔ کوئی نص قطعی ہو جسے انزل علی اللہ عرض  
اسٹوئی، اور جیسے یہ اللہ عزوجل کے اندر ہے وہ درجہ والک صفات صفا تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے  
پھیرنے پر دلیل قطعی موجود ہے کہ ان آیات سے ظاہرِ جمیت اور جمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جمیت اور  
جمیت وجوبِ ذاتی کے معانی ہیں اسلئے ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا صفات کے بیان میں اس صفتِ علم پر  
گفتگو نہ رہی ہے۔

**سوال:** نص لہا کو کہتے ہیں جو ظاہرِ لہا ہو، در کلام اسی مراد کیلئے سوس ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں  
سب مشابہات میں سے ہیں لہذا پھر ان کو نص کہا کیسے صحیح ہے؟

جواب :- یہاں انھوں نے مقابلہ فتنہ و فکلام و سنسکرت بلکہ نفس سے مراد خلق انھم ہے خواہ اس کا تعلق قبیحہ یا  
زیادہ تر سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ فلا اشکال۔

تفہیم :۔ لغت میں فقہ کے معنی ہیں کہ جاندار اور نفوس اس کی حق ہے اور اس شرع کی مطابقت میں عمل کرنا اور  
وحدہ رسول کو حق سمجھنے ہیں۔ درود رشید یہ کہ بہ دوڑوں اپنے مددگار کی محنت کے سلسلے میں نفعی ہیں، ہر جملہ  
فقہ میں نفس اور معنی میں متعارف ہے اور اس کے عزیز میں غصہ و عداوت، معلق کلام شارح کو نقص پہنچے ہیں اور  
پیدا ہونے والی معنی مراد میں ظاہر نہیں، مغضوب حکم اور اس کے مخالفین مشکل، فتنی، بھول، خشاہ۔ انسان آخرت  
وامشہ نورانہ اور اس تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

والعهد والعهود: يخرجون القواهر الموعودين بغيرها أهل اليأس وهم المملوكون وسواهم  
الذين طمعت أرواؤهم أن المنصورين ليست على ظهورهم قبال لها معان باطنية لا يعرفها إلا  
المعلم وقصدتهم بذلك في التبرك بالكتابة المعادى من وعن دول عن الإسلام والمجاهد  
والنصارى بل كبروا كبراً عظيماً على الإسلام فلهذا غرقتهم يد الكفر وحرقة.

**ترجمہ** اور اس لحاظ سے کہ ایسے معنی کی جانب ہمارے مدعی ہیں، لیکن میں اور یہ ملاحظہ ہیں ورنہ ہم کہے جاتے ہیں بالغینہ ان کے دعویٰ کو ٹھیک اور جسے کہ تصور میں اپنے غور میں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی بالغینہ میں ہو سکتے ہیں علاوہ کوئی نہیں جانتا اور ان کا کارہ اس سے بالکل غیر معنی کا لگتا ہے۔ (ملاحظہ فرمائیے) اور یہی مسئلہ ہے اور اگر ہم یہ فیضانِ لغت سے اس کے ہونے کی وجہ سے ہی تسلیم نہ کریں کہ یہ ان چیزوں کے سلسلہ میں آئے گا جن کو ان حالات میں تسلیم ہے۔

تشریح

ایسی نعوس کے نام پر جو ذکر کے معانی مراد لیا کر لی، اُن کے بلکہ ذکر میں یہ الفاظ اور دینی اور اسلام سے اعراض ہے اور کفر ہے کیونکہ ہزار باب دین کا سکارت مشابہ کیجنا امت اور دوزخ کی حقیقت و دوزخ میں جوکار فرماتے ثابت ہے بلکہ کفر کی حقیقت تکلیف شریعت سے ہر نہ کا زائد ہو جانا ہے اور نہ امت مراد مستحق تکلیف ہے اور حضور سے مراد امام کی محبت ہے دراصل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے اور خلاہ حکام میں کسی توطیت یا طلحہ کو جسے جملہ کلمات کو مباح ذکر اور یا میں تک نہ محدود کے ستاج کو میں قرار دیا اور اس فقرہ کا نام نہ دے ہے اور انھیں کو باقیہ کیا جائے کیونکہ وہ نعوس کو ان کے خواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معافی باقیہ کے معنی ہیں درحقیقت میں کہ ان معافی باقیہ کو مسلم نے ملاؤ کو ان میں جن نشا اور نعمت سے مراد امام نہ کہ سب کو کہتے ہیں ان کا بیان پہلے گذر چکا ہے بلند معنی کے لہذا یہ بھی ہو سکتا ہے اور لفظ امام بھی ہو سکتا ہے۔ اول صورت میں اس کے معنی ائمہ ثلاثہ کی اور دوسری صورت میں معلومین کے لئے کہے ہوئے ہوں گے۔

**تنبیہ:** علامہ الکفر کی جمع ہے یہ ایک فرقہ ہے جو ظاہر میں رافضی ہے اور ان کے باطن میں کفر عجب ہوا ہے اور ان کا مقصد اور اسام کا ابطال ہے اور اس فرقہ کی اصل جو اس فافس کی افادات میں عوامیہ کے جہاد سے جب انکی سلفت ختم ہو گئی تو انھوں نے اظہار اسلام میں داخل ہو کر لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور عجب عجیب فتنے پھیلائے اس فرقہ کو ماحقہ اور باغیہ کہا جاتا ہے اور اس کو اسماعیلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسماعیل بن جعفر صادق کی امامت ثابت کرتے ہیں اور انھیں کلام و مراطبہ بعد از ان کی نسبت ہے جو خط کے نام سے مشہور تھا اور اس کا نام حرمیہ ہے کیونکہ محرم کو مباح قرار دیتے ہیں اور انھیں کلام معینہ ہے کیونکہ سات رسول آئے ہیں آدم، نوح، اور ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مہدی۔ اور اس کا نام پاک ہے اس کے گمراہ ایک بازو بیجان ان کا نہیں گزرا ہے اور اس کا نام محرم ہے کیوں کہ یہ باب کے زمانہ میں سرخ لباس پہنتے تھے۔

واما ما ذہب الذیہ بعض المحققین من ان النصوص موصی و فیہا علو ظواہرہا ومع ذلک فیہا اشارۃ خفیۃ الخ و قد انکشف علی اصحاب السلوک علیکن التطبيق بلینہم و دین انظواہر المرادۃ فیہ من کمال الایمان و محضر العرفان۔

## ترجمہ

اور میرا حال وہ تھا کہ جانب بعض محققین تھے ہیں کہ نفوس اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باوجود ان میں اشارات خفیہ ہیں ایسے دقائق کی جانب جو اباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد میں تطبیق ممکن ہے تو یہ تو کمال دین اور بعض عرفان کی بات ہے درحقیقت ایک اعتراض کو جواب ہے۔ اعتراض کا اصل یہ ہے کہ مرعانی باطنیہ کا دعویٰ انکا وہ ہے تو پھر بعض صرفیہ کرام سے بھی اس قسم کے معانی منقول ہیں تو پھر ان کو بھی کھجہ کہا جائے؟

## تشریح

شراح جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں فرقوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ دل میں ظواہر کا بالکل ترک ہے جس کے کفر ہونے میں کلام نہیں اور ثانی میں ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و دقائق خفیہ کی جانب نشان دہی کی جاتی ہے جو ظاہر کے فلاح نہیں ہے تو یہ کمال ایمانی کی بات ہے اور فاضل خیران کی بات ہے جیسے صاحب تنویرات مکیہ و غیرہ نے یہ طرز امتیاز فرمایا ہے اور نہ صرف تھا تو فی تعبیر بیان القرآن کے حاشیہ میں ان دقائق کی جانب رہنمائی فرماتے ہیں لہذا اول طریقہ مذکور اور ثانی محمود ہے۔

وسم والنصوص بان ینکوا الاحکام الہی ذلت علیہا النصوص القطبۃ من الکتاب السنن

کھنجر الیبت و مثلاً کفر لکونہ نکذ میا حی یحییٰ اللہ تعالیٰ و رسولہ علیہ السلام ذوق  
قد ف عاشتہ بالزنا کفرًا و استحلال المعصیۃ صغیرۃ کانت او کبیرۃ کفر  
اذا ثبت کونہما معصیۃً بدلیل قطعی و قد قبلت ذلک معاسبق۔

## ترجمہ

اور نفوس کا رد کرنا اس فرقہ پر کہ ان کے حکام کا انکار کر دیا جائے جن پر نفوس فقیر ال ہیں،  
کتاب اور سنت میں سے جیسے مثلاً حشر میں راویوں کا رد یا راہ اطفا عانا کفر ہے اس کے کذب  
صریح ہو چکا اور اس کے رسول علیہ السلام کی قوم نے حضرت عائشہ کو زنا کی نسبت لگائی وہ کافر ہے اور  
معصیت کو حلال سمجھا تو اصرار ہو گیا کفر ہے جبکہ اس کا معصیت پر نا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات  
قبل سے معلوم ہو چکی ہے۔

## تشریح

یعنی نفوس قطعیہ جو احکام ثبت ہیں جو نفوس کسی تاویلی کا حق نہیں تو ان کے اہل تاریل  
اسرا اگر ایمان کا رد اور انکار ہے اور یہ کفر ہے جس کو کفر تاویل کے مستویوں کو یہاں سے جیسے حشر  
ایمان اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد دعائی لذت و انکم لیاہے تو اس سے کفر کیا اور ان  
سے فلا سذ کی تکفیر کی جانب اشارہ ہو چکے۔ لیکن اگر تعلیمات کا منکر نہ ہو اور تاویل کرے تو یہ لائق کفر نہ  
سمجھا جائیگا۔ بہر حال انکار نفوس میں جو کفر اور اس کے رسول کی تکفیر ہے اس مسئلہ یہ کفر ہے۔ لہذا حضرت  
عائشہ کو زنا کی نسبت لگنے لگا جس کی تکفیر کی جائے گی اس سے کہ اسکی معصیت نفس قطعی سے ثابت ہے اور  
کسی معصیت کو حلال سمجھا تو وہ صغیر ہو گیا۔ جبکہ اس کا معصیت پر نا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے ہے  
غیر شراب کی حرمت نفس قطعی سے ثابت ہے اور عادیات کا قطع کرنا اس کا معصیت پر نا قطعی ہے اس  
سے کہ وہ لکھ کر علیہ متعذرا علیہ تعذرا من التاوی۔ حدیث متواتر ہے میں بعض مویار  
زعیم و تربیب کی خاطر تواضع حدیث کو اختیار کیا ہے بقول یحییٰ یہ کفر ہے۔ فلینا سئل۔

وَالَا سْتَحَانَةَ بِنَا کُفْرًا وَ لَا سْتَهْزَاءَ عَنِ السُّرُوعَةِ کُفْرًا لَا ذَلَّتْ مِنْ أَعَارِثِ التَّكْذِيبِ  
وَعَلَى هَذَا الْأَصُولِ يَنْفَرُ مَا ذَكَرُوا فِي التَّوَلَّى مِنْ أَنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ الْعَرَامَ كُفْرًا لَا  
ذَنْ كَانَتْ حُرْمَتُهُ لَعْنَةً وَ قَدْ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَيْفٌ وَ لَا فَلَاحِدَانِ يَكُونُ حُرْمَتُهُ  
لَعْنَةً لَا وَ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ۔

## ترجمہ

اور معصیت کو بیک سمجھ کفر ہے اور شراب کا۔ سسٹنہ کاذبہ اس نے کہ یہ تکفیر کی  
علامت میں سے ہے اور ہمیں رسول پر متفرع ہے ہونا دہائی میں مذکور ہے کہ جس نے





یہ نکاح، شراب، مردار وغیرہ بغیر ضرورت کے ان کے استعمال کو جائز سمجھنا گھڑبہ، اور اگر حرام سمجھنا ہے مگر انکو استعمال کرنا ہے تو فسق ہے۔ اور نیز غریب تک وہ جو مسکوکہ پہنچے جیسا کہ کل کے سبق میں گذرا ہے تو حلال ہے اور جب جو مسکوکہ پہنچ جائے تو حرام ہے، اور جو حد مسکوکہ پہنچنے کے باوجود مسکوکہ حلال جائے وہ کافر ہے۔ اگر کسی نے ایسا مان ردواج دینے کے لئے یا کاکب کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کیلئے یا بر بنابر عدم حرمت کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو جو حکم یہاں درحقیقت تکذیب نہیں بانی اسلئے اس کی تکفیر نہ ہوگی۔

کَلِمَاتُہِیْ اِنْ لَا یُکُوْنُ الْغَضَمُ حَرَامًا اَوْ لَا یُکُوْنُ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرَضًا لِّمَایِشْنِ عَلَیْکَ لَا یُکْفِرُ بِخِلَافِ مَا اَذَاخْتُمْ اِنْ لَا یُحَرِّمُ الزَّیْنُ وَقُلِ النَّفْسُ بِغَضَبٍ حَقٍّ اَقَامْنَا یُکْفِرُ لِانْ حَرَمَہٗ هٰذَا اَثَابَتْہِ جَمِیعُ الْاَدِیَانِ مَوَافَقَۃً لِّلْحَکْمَۃِ وَمِنْ اَوَّلِ الْخُرُوجِ عَنِ الْحَکْمَۃِ فَتَدْرُکُ اَنَّ یُحْکَمَ اللّٰہُ تَعَالٰی بِمَایِشْنِ لِّلْحَکْمَۃِ وَهٰذَا جَمْعٌ مِّنْہٗ بِرَبِّہٖ تَعَالٰی۔

## ترجمہ

اور اگر اس نے تنہا کیا کہ شراب حرام نہ ہوئی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر نشان گذرنا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جبکہ تمنا کرے کہ نہ حرام نہ ہوئی اور بغیر حق کے قتل نفس حرام نہ ہو تا وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس نے خروج کا ارادہ کیا تو اس نے یہ ارادہ کیا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت میں ہے اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے مشفق جمل ہے۔

## تشریح

یہاں یہ اصول ذہن نشین رکھئے کہ کچھ احکام تو ایسے ہیں جو تمام دینوں میں یکساں ہیں اسلئے حرمت زنا، حرمت قتل اور بعض ایسے ہیں کہ کس دین میں ہیں اور کس میں ایسا نہیں جیسے حرمت خمر اور فریضہ میام رمضان، اب کرنی یہ تمنا کرنا ہے کہ یہ فرض چہ فرض نہ ہوئی یا یہ حرام چہ حرام نہ ہوئی تو اگر وہ چہ فرض اول سے قتل رکھتی ہے تو اس تمنا کے واسطے کی تکفیر کرنی چاہئے کیونکہ جب یہ حکم تبارک و تعالیٰ میں ایسے ہی ہے تو حکمت الہی کا بھی تقاضا ہے اور یہی بین حکمت ہے تو اگر اس نے یہ چاہا کہ وہ خداوند قدوس کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں، اور ایسے احکام ہوں جن میں حکمت نہ ہو جمل عظیم ہے، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور اگر وہ احکام ایسے ہوں جو قسم ثانی سے قتل رکھتے ہیں تو پھر اس کی وضاحت میں ہیں، باوجودیکہ وہ اس بنا پر کہ یہ رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شافی نہ کرتی ہے یا لایرواہی اور اس حکم کے ساتھ مشہد ہزار دہندگان کی تبارک و تعالیٰ کے کاش خمر حرام نہ ہوئی یا ماہ رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے تو یہی صورت میں تکفیر نہ ہوگی اور دوسری میں ہی تکفیر کی جائے گی۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ رابطہ ہے سب کے ایسے حرم

کے حال میں کسی نماز کو کسی روز میں حلال اور کسی میں حرام ہے تو کفر نہیں ہے اور ایسے حرام کے حال میں بھی نماز کو ناجوہر نام ذالوں میں حاکم ہے کفر ہے۔

**تنبیہ:**۔ مکہ معظمہ فرماتے ہیں کہ شارع نے کفر کی جو دلیل بیان کی ہے وہ ظاہر میں برہنہ ہے مگر عقل و نظر سے یہ نکتہ تمام علامات کی بھی ہوئی ہے۔ تو اگر اس نے نماز کو حلال نہ جانے لے گا اس شخص کا وجود محال ہے اور اللہ کا ایسا حکم کہ محال ہے تو یہ جہل برہنہ کہاں ہے۔ فتنہ دق۔

وَذَكَرَ الْإِمَامُ الْمَرْحُومُ فِي كِتَابِ الْخِيَارَاتِ، لَوْ اسْتَمَلَ دُخَانَ امْرَأَتِ، أَوْ شَرِبَ خَمْرًا، أَوْ فُتِنَ بِغَيْرِ ذَلِكَ، عَنْ مَحَبَّةٍ، أَوْ لَا، لَمْ يَكُنْ هُوَ الْفَاحِشَ، وَفِي اسْتِعْلَالِ الْمَوَاطِنِ، بِأَمْرَاتِهَا، لَمْ يَكُنْ عَلَى الْإِلَاحَةِ.

### ترجمہ

اور امام سرخسی نے مسودہ کی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی عورت برہنہ کے ساتھ دلی کو حلال جانا تو کافر ہو جائیگا۔ اور امام حموی نے نوادر میں منقول ہے کہ کافر نہیں ہو گا کہیں بھی ہے۔ اور اپنی برہنہ کے ساتھ مواطی کو حلال جانے میں اس قول کے مطابق کافر ہو گا۔

### تشیہ

میں اس شارع سے دو متعارض قول نقل کئے ہیں مسودہ کی روایت کے مطابق حالت میں ہیں بلکہ حلال سمجھنے والے کو کافر کہا گیا ہے اور نوادر کی روایت کے مطابق کافر نہیں کہا گیا۔ اہل اہل سنت نے کہا ہے کہ اگر یہ گمان کیا کہ یہ بھی حرام کے لئے نہیں ہے تو کافر ہو گا اور اگر یہ بات جاننے کے بارے میں مضبوطی سے ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کفر ہے اور ابن کثیر کا قول اہل واسطہ ہے۔ اور اپنی برہنہ سے رافت کو حلال جانے والا کافر ہو گا اس لئے کہ اس کی حرمت حالت میں کی وہی برقیاس کو کہنے ہوئے ثابت ہے۔ اور وہی جہلہ گندک ہے اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں اور اس باب میں جو احادیث مودعیہ و ضعیف ہیں ایسا علامہ سیوطی نے امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ سے بہت سے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے اور بعض مجتہدین کا اس کے اندر اختلاف بھی ہے اگر یہ حلال کہنے والوں کا قول غلط ہے۔ مگر یہ اختلاف تخفیف کا موجب ہو گا اور اس کے مسئلہ کی تکمیل نہ کی جائے گی۔

**تنبیہ:**۔ اس فقرہ سے یہ شبہ بھی زائل ہو گا جو اہل فخر کی کتابوں میں کیا جاتا ہے کہ جب مواطی مذکورہ کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو اس کی حرمت کو قیاسی کہنا خلاف اصول ہو گا؟

**جواب:**۔ ظاہر ہے کہ احادیث اس باب میں ضعیف ہیں اس لئے قیاس کو اور مست ہے نماز میں طلب بکرات رسولؐ کو نہ کرنے ہیں۔ قد جہلہ۔

وَمَنْ وَضَعْتُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا لَا يُلِيقُ بِهِ، أَوْ مَعْزِيًا، مِنْ أَعْمَالِهِ، أَوْ جَاهِلًا مِنْ أَوْ مَرَّةٍ، لَوْ انْكَرَ

وَعَدَ الْوَعِيدُ بِالْكَفْرِ وَكَفَرُ الْمَوْتِيُّ اِنْ لَا يَكُونُ بَنِي مِنَ الْاَنْبِيَاءِ بِرُوحٍ وَفِيهِ اسْتِغْفَافٌ اَوْ  
عَدَاوَةٌ وَكَذَلِكَ الْوَضْعُ عَلَى وَجْهِ الرِّضَاءِ فِيهِمْ كَلَامُهُ بِالْكَفْرِ.

## ترجمہ

اور جس نے سوچا کہ اللہ کو ایسی عفت کے ساتھ جو اس کے لائق نہیں ہے یا اس کے ناموں  
میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکم میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس  
کے وعدہ اور وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی بنی نہ ہو تا، استغفان  
یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا)۔ اور ایسے ہی ہنسنا رضہ مذکور کے طریقہ پر اس صورت میں کہ جس  
نے کفر کیا ہو۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ کی ایسی عفت بیان کرنا جو شان الوہیت کے منافی ہو مثلاً جہل، غلو، مذہب، زہم  
وہد یا عبت و عبت تو اس کے کفر میں شکی نہیں اور جیسے آجکل کچھ جانوں نے میں اطلاق  
کو ایک شمار کر لیا مذاق بنا کر کہے، یہ حکم شریعت کے ساتھ مذاق ہے اور جس عورت کو اس کے شوہر نے  
تین طلاق دیدی ہوں، بعض لوگ اسکو مشورہ دیتے ہیں کہ تو مرتد ہو جا پھر تہجد پڑھا کر لینا اور اس سے  
نکاح کر لینا یہ شریعت کے حکم کا مذاق ہے اور حکم دیتے دلا اور مشورہ دیتے والا سب کافر ہوں گے۔  
(نمودہ پانچویں رنگ) اور اگر کسی نے یہ سوچتے ہوئے کہا کہ انبیاء کی عفت سے کوئی فائدہ نہیں یا نبی سے  
عداوت کی بنیاد پر کہتا ہے کہ کاش کوئی بنی نہ ہو تا تو یہ کافر ہے۔ مگر انبیاء کے عدم وجود کی قضا مفلاً کفر  
ہے چونکہ حکمت خداوندی کے قاعدہ کے خلاف ہے، ایسے ہی اگر کسی نے کفر کفر بولا اور یہ اسکا اچھا  
سمجھ کر اس پر ہنسنا تو کافر ہے۔

## تنبیہ

اگر کسی نے کفر کفر بولا اور سامع اس کو اچھا سمجھ کر نہیں ہنسا بلکہ بات اس نے اس انداز  
پر کہی کہ اس میں غریت و مذہب ہے جسکی وجہ سے افسوسناک ہو سکتی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَلَكِنْ الْوَجْهُ عَلَى مَكَانٍ مُّزْدَقٍّ وَكُلُّهُ جَعْلُهُ يَشْفَوْنَ مَسَائِلَ وَيُفْضَلُ كَوْنُهُ  
وَبَعْضُ يَوْمُهُ بِالْوَسَائِدِ بِالْكَفْرِ فَتَجِدُ.

## ترجمہ

اور اگر ایسے ہمارے ہیں جو جہد برادر اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے جس سے مسائل پوچھتے  
ہیں اور اس پر جیتے ہیں۔ دراصل اس کے نیچے لگاتے ہیں سب کافر ہو جائیگا۔

## تشریح

یعنی اگر کسی بلند جگہ جھگڑا شریعت کا مذاق کرنے کی غرض سے اس سے مسائل پوچھتے  
ہیں اور جیتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے۔ یعنی یوں نہ بالوسائد کا مطلب ہے

يُطْعَمُونَ لَمْ يَلِدْهُمْ فَهِيَ الْفَاسِقَةُ اس کیسے کیے لگاتے ہیں۔ اور اگر کسی بیبی تک پہنچ کر اس کے سنی مزارے جائیں تو حکم یہی ہے کہ چونکہ اس شخصہ استیزار دین اور شریعت کا مذاق ہے۔ طاعی قادیانی شرح فقہ اکبر میں پر حکم پر فرماتے ہیں: وَذَلِكَ لِأَنَّهُ هَذِهِ الْجَمَاعَةُ يَجْعَلُونَ ذُلَّكَ الْفَخْصِ مِثْلَ الْمُسْتَقْبَلِ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِغَيْرِ لَوْنٍ تَعْبُدُونَ مِثْلَهُ أَهْلَ الْكُفْرِ فِي السُّؤَالِ بِالسُّؤَالِ وَالْإِجَابَةِ اسْتِجَابَةً بِأَمْنِي عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَؤُلَاءِ تَعْبُدُونَ اللَّهَ عَالِي سَنَدٍ ذَلِكِ۔  
مطالع قادیانی کے زمان سے منہ منہ کی رہنمائی ہو گئی اور انکا کفر ظاہر ہو گیا۔

وَكَيْفَ هَذَا أَمْرًا جَدًّا أَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأَعَزَّهُمْ عَلَى أَنْ يَأْمُرُوا بِالْكَفْرِ بِتَوْبَةٍ أَوْ أَفْعَى لَا مَرَدَّ عَلَيْهَا بِالْكَفْرِ لَتَبِينَ مِنْ ذَوِجَهَا۔

**ترجیہ** اور ایسے ہی اگر کسی شخص کو شر کے ساتھ کفر کرنا حکم کہ بالارادہ کیا کہ سیکو کفر کا حکم کیسے تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو فتویٰ دیا کہ کافر ہو جائے تو عورت سے ماتہ ہو جائے۔  
**تشریح** جس نے دوسرے کو کفر کا حکم کیا تو حکم کو قبول کیا ہوگا اور اگر حکم نہیں کیا تو اس کا ارادہ کر لیا تو بھی کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو عقین کی کہ تو کافر ہو جائیگی۔  
کے مکان سے لگ ہو جائے گی تو بھی کافر ہو جائے گی۔ وہ ظاہر۔

وَكَيْفَ هَذَا أَمْرًا جَدًّا أَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأَعَزَّهُمْ عَلَى أَنْ يَأْمُرُوا بِالْكَفْرِ بِتَوْبَةٍ أَوْ أَفْعَى لَا مَرَدَّ عَلَيْهَا بِالْكَفْرِ لَتَبِينَ مِنْ ذَوِجَهَا۔

**ترجیہ** اور ایسے ہی اگر شراب پینے کے وقت باز آسکے وقت بہم اٹھ گیا اور ایسے ہی اگر قصہ اخیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصہ اخیر لہا۔ ات کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دو جہت قبلہ کے پورے ہوئی ہو اور ایسے ہی اگر اس شخصہ اٹھ کر نماز پڑھا ہو تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دو جہت قبلہ میں سے۔  
**تشریح** یعنی اگر کسی نے شراب پینے کے وقت باز آسکے وقت بہم اٹھ گیا اور ایسے ہی اگر قصہ اخیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصہ اخیر لہا۔ ات کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دو جہت قبلہ کے پورے ہوئی ہو اور ایسے ہی اگر اس شخصہ اٹھ کر نماز پڑھا ہو تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دو جہت قبلہ میں سے۔  
بالا اکہ شد کہنا ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر قصہ اخیر لہا۔ ات کے نماز پڑھی یا قصہ اخیر لہا۔ ات کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دو جہت قبلہ کے پورے ہوئی ہو اور ایسے ہی اگر اس شخصہ اٹھ کر نماز پڑھا ہو تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دو جہت قبلہ میں سے۔



كَمَا قَالَ اللَّهُ نَعْلَمُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ .

سورۃ تیسیم سے یہ لفظ نہیں آیا، بلکہ نوہم سے اخیر اللہ تعالیٰ کی اول چھوٹی بڑا تصور و معانی ہی ذکر کیے گئے اور نہ یہ مطلب ہو۔

کوسم تیرم کیلئے تو میری ضرورت ہی نہیں، اور میں خود مہنگا دامعانت کر دیتے جاؤں گا۔ یہ نہیں منہ پٹت رہے

ابن سنیہ کے متعلق دوسری بات یہ بتا رہا ہے کہ وہ کفر و شرک سے باطن تو یہ مطلقاً بیوقوفی بہر حال اللہ

۱۔ جس شخص نے یہ سوچا کہ گنہگاروں کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے محروم کر دے گا تو اللہ تعالیٰ کا کافور بن جائیگا۔

جسے حق تعالیٰ کی ہر بات پر ایمان ہے (میں نے) اب بولنا کا انداز کا شعور ہے، انھیں جس کی بات پر ایمان ہے اور قدرت کا علم

کی بھی معرفت میں ہی ہوئی۔ ایک سلسلہ کا کام یہ ہے کہ گزشتہ مائیں چٹانوں اور تھکائی ہوئی مائیں کے برابر باجوس مائیں

علاوہ پیش آئیں تب بھی زندگی کا یہ فیصلہ وارہٹ ہے۔ اگر کسی شخص میں بہت جلدی ہو رہے ہو تو

جیسے "اللہ جنت میں جو لوگ اپنے آپ کو اللہ کی عبادت سے محروم کر لیں، ان کے لئے جہنم ہے۔ اور اللہ جنت میں جو لوگ اپنے آپ کو اللہ کی عبادت سے محروم کر لیں، ان کے لئے جہنم ہے۔ اور اللہ جنت میں جو لوگ اپنے آپ کو اللہ کی عبادت سے محروم کر لیں، ان کے لئے جہنم ہے۔"

فَلَا يَأْمُرُ بِكَ اللَّهُ الْإِطَاعَ لِلْعَامِلِينَ أَزْوَاجًا وَلَا آبَاءًا وَلَا أَرْوَاحًا وَمَنْ يَعْصِ أَمْرَهُ فَقَدْ ضَلَّ سَبِيلَ الْمُبِينِ

مکرمہ (خدا کا روزگار) جس کو تم شیائے کر رہی ہو ایک خدا کی، کھائی کرو گے جس کا نام ہے جہان کی

تمامہ اشغال متے انھیں محکوم دیا اور ان کے لئے یہ ہے کہ وہ کسی حالت میں بھی غریب نہ بھوئے۔

فقر اس روز نہ جاتے گا  
تو جو یسائی کا عجب نیم دوا

جیسے کہ میں یاد رکھتا ہوں۔ مجھے یوں ہی دل چاہتا ہے۔

جب یا سون سر پہ لہارا انید ہو گا۔ اذی مرتے اور بے وقت ہوجا۔

یہ سہ ماہی صحت کا حصول، بہبود، بہتر بنانے کی ایک اہم خبر ہے۔ اس کے ذریعہ ہم کو سہ ماہی کے بارے میں

[illegible]

میں نے اپنے دل سے یہ بات کہہ دی تھی کہ میں نے تم کو نہیں چاہا تھا۔

کھا سولہ سو ہے کہ انہیں قتلہ میں سے کسی کو تکلف نہ کی جائے۔

**تشیبہ**۔ یہ شائع اس دفتر غزل کو بھی خوب دے رہے ہیں۔ علامہ خاں نے لکھے ہیں کہ اس کا عدد کے

میں نے کہا کہ میں تم کو کفر سے روکنا چاہتا ہوں، اور تم نے کہا کہ تم کو کفر سے روکنا چاہتا ہوں۔

کی جائے؟ اور پھر اس تعلیم سے تمہاریس کیسے ہو چکا۔ اور یہ سوال کہ دور رس شیخ ابوالحسن اشعری کا۔

وہ وہ دوسرے جہاز اسے اسے انمولیت "وائف" کی آئینہ تصویر ہے۔ مگر! اور وہ انہی کی ہفتا میں

کیونکہ یہ ہے کہ جو کچھ کہیں، انہیں اپنا خیال تو یہی ہے کہ وہ مبارک وجہ نہیں کرتے (نہ ہوتے)۔

فَقَدْ هَذَا الْعَرَبِيَّاسَ وَلَا مَنَ لَمْ يَكُنْ قَدْ جَرَّ الْعَصَبُ فِي سَائِرِ أَرْبَعَةِ الْفُرَقَاتِ

التوبة والعمل الصالح، وكل فتدي الطاعة لا يأمن من ان يغتدر الله تعالى فيكتب المعاصي.

## ترجمہ

بحر جواب دیں گے کہ یہ نامیدی اور بے خوفی نہیں ہے اس لئے کہ معتزلی صاحبان کی تقدیر براس سے نامید نہیں ہے کہ انشیائی اسکو وہ اور اس صانع کی توفیق دیتے اور طاعت کی تقدیر پر وہ اس سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو برادرے پس وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے۔

## تشریح

شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جس کا حاصل ہے کہ اس سے معتزلی کی نامیدی اور بے خوفی جو ثابت نہیں ہوتا کیونکہ معتزلی بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جو اللہ چاہے وہی ہو اسے جہد جو آفران ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ توفیق دے دے اور وہ عمل صانع کرے لگے وہ نامیدی کہاں رہی اور جو صلیح ہے اس میں بظہر ہر قرار ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنا دوست مخالفت اٹھائے اور وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہذا نہ یأس ہے وہ اس سے لہذا کفر نہ ہوا۔ دیگر تفصیل ہم اہل میں عرض کر چکے ہیں۔

وہذا الظہور الجواب لما قيل ان الدهر إذا ارتكب كبرياء لم ينص من كفر اليأس من رحمة الله ولا اعتقاده انه ليس مع من وذلك لاننا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه المذات يستلزم اليأس وان اعتقاد عدمه يبيانه المفسر بمجموع التصديق والافتقار الى أعمال بناء على ان الله لا يلاحظ بوجوب الكفر هلذا.

## ترجمہ

اور اس تقریر سے جواب ظہر ہوا ہے اس اعتراض کا جو کیا جاتا ہے کہ معتزلی بے گمراہ مرتکب ہو تو اس کا کفر ہونا لازم آجیگا۔ اس کے شرکی رحمت سے نامید ہونے کی وجہ سے اور اس کے یہ افتقار کے کیونکہ وہ یقین نہیں ہے اور یہ جواب کا طہوس اسلئے کہ بتایم نہیں کرتے کہ اس کے اعتقادی تار کا اعتقاد نامیدی پر مستلزم ہے اور اس کے عدم ایمان کا اعتقاد اور وہ ایمان جس کی تفسیر کی گئی ہے تقدیری اور اقرا اور اطاعت کے مجموعہ سے بنا کر کرتے ہوئے اہل کے اعتبار سے کہہ کر وہ جب کہ کتاب اس کو مخفی فکر کرے۔

## تشریح

اس کو شارح نے مسائل کے کلام کو رد کر نیکی عرض سے بیان کیا ہے ورنہ اس کا جواب گذر چکا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جاری لگہ ششہ تقریرات سے اس نے حق امر کا جواب ہو گیا جو بعض حضرات سے کیا ہے کہ معتزلی بے گمراہ مرتکب ہو گا تو یہ یقیناً اللہ کی رحمت سے نامید ہو گا اور نامیدی کفر سے اور اس کا اعتقاد ہے کہ گناہ کیونکہ کا مرتکب تو میں نہیں ہے اور غیر تو میں کی امید ظاہر ہے لہذا اب تو اسکو کافر کہنا جائے، شارح نے فرمایا کہ اگر وہ گناہ کیونکہ کا مرتکب ہو تب بھی نامیدی لازم نہیں آتی۔ اسلئے کہ معتزلی اعتقاد رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو اسے مستحق عذاب و درد ہو جائیگا اور اگر اسکو غیر توبہ میں شمار



کیا جائے جب کہ وہ غیرہ کا مرتکب ہو جس کے ذمہ کے مطابق کو کوکان کے پہلے اعمال ایمان کا جو بہ مقصد ہے حیران  
اعتقاد کل کے اعتقاد کو مستحضر ہو گا تو مگر اس کے عدم ایمان کو بھی تسلیم کر لیا جائے اس کا کفر شبہی ذات  
نہیں ہو۔ چارے اصول سے مطابق تو چارے اور حقارت کے اصولوں کے مطابق اس لئے کہ عدم ایمان عدم ایمان  
کو ثابت کرتے ہیں کفر کو نہیں کیونکہ وہ تو حقارت میں کفر نہیں کے قائل ہیں۔

**تعلیقہ**۔۔۔ شارح کا یہ فرمان کہ من کا بے تکاب کیر و پاؤں کو مستحضر نہیں ہو جائے، مگر یہ کہا کہ عدم ایمان کفر کو  
مستحضر نہیں حقارت کے مذہب کے مطابق ہے چاہے کو کوکان کے یہاں کا کفر اور مشرب کیر و غیر ذیہ کے مرنے والا  
درویش کا جو ہم غلطی فی الذار ہو تب ہی عدم ایمان سے عدم ثبات کفر کچھ مفید نہیں معلوم ہو۔

والجہم بین قولہ لا یفر احد منہم القیۃ وقولہم یفر من قال غفل القرآن اور  
اسیۃ السوء کبرۃ اوسب الشیخین اولعندہما و امثال ذلک مشک۔

### ترجیمہ

اور جمع کرنا از طریق ہائے اس قائل کے وہ بیان کران قیام میں سے کسی کا بکھر کر جاتا ہوا ہے  
میں توں کے درمیان کو جو ضیق قرآن کا نا اُس ہے، یاد دہش باری کے استغناء کا نا اُس ہے  
یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان دونوں پر لعنت کی کفر ہو چکا اور اس کے معطل مشکل ہے۔ یعنی ان دونوں  
توڑوں میں سلطین مشک ہے۔

### تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں اہلسنت وجماعت کے وہ مقدمہ نقل قول میں کہتے ہیں کہ وہ یہاں تو ضیق نہ  
تعلیق مشک ہے، الیک لڑت تو کہتے ہیں کہ یہ قبلہ میں سے کسی کا کفر نہیں کہ وہ بھی اور  
دوسری لڑت کہتے ہیں کہ جو ضیق قرآن کا نا اُس ہے وہ کافر ہے اور جو رویت باری کو محال جانے وہ کافر ہے۔ دوسرے  
شیخین کو گالی دے یا ان پر لعنت کرے وہ کافر ہے یہ کلام جو باخدا و خدایت اور بھی اس کی بہت سی تفسیریں ہیں مثلاً  
جو توں و جمہ طور میں ان کا شمار ہو، وہ کافر ہے۔

### تعلیقہ

یہ وہ دور قرونوں میں کوئی تعارض نہیں دونوں کے قائل ایک ہیں، یہ کتاب و سنت سے قائل  
کا کلام مستر و ثابت ہے، اور روایت کا ہے کہ یہ کفر نہیں کی شرارت و مرہت ثابت ہے تو جوں کا انکار کر لگے وہ ان  
قید میں سے نہ۔ نہیں ہو گا، ان کو تو قائل نہیں، یہ بکھر نہ رہا عقیدہ یہی ہے کہ ان نفوی مہذیب حق تعالیٰ پر  
خدا تعالیٰ شرارت سے شرارت خدا تعالیٰ پر یہی ہے کہ یہ کفر نہیں کی ہے۔ اور کچھ ایسے قائل کا وہ ثابت کیا  
ہے جو کہ ان کے خلاف قائل ہیں جس طرح یہاں اہلسنت وجماعت سے بحث کی گئی ہے خدا عز و جل ہماری قید  
کو نہ بکھرے یا ان کے ساتھ یہ کلام و لغو روایات وین کا کچھ نہ رہا۔ نہ کفر کی جانت کی، کلام و  
لغات اہل حق و ان سبب و شواہد

وَقَدْ بَقِيَ الْكَاهِنُونَ جَمَاعَةً عَنْ الْغَيْبِ كَمَا تَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرَاتِي كَاهِنٌ وَصِدْقٌ بِمَا يَقُولُ فَكَمْ هُمُ الْكَاهِنُ الَّذِي تَعَالَى عَنْ عَرَفِهِ وَالْكَاهِنُ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكُتُبِ وَفِيهِمْ أَنْبَاءُ الْوَلَدِ وَبِهِمْ مَعْرِضَةُ الْأُمُورِ وَمُطَالَعَةُ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدْعُونَ مَعْرِضَةَ الْأُمُورِ فَمَنْ مَن كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ لَهُ شَيْءًا مِنْ تِلْكَ أَوْ بَعْضَهَا يَقُولُ الْخَلَاءُ وَهُمْ مَنْ تَأَنَّى يَزْعُمُ أَنَّ بَسْطَ ذَلِكَ الْأُمُورِ بِيَدِهِمْ أَعْظَمُ .

تَرْجُمَةُ

**ترجمہ** اور کابل کی تصدیق اس بار میں جو وہ غیب کی خبر دیتا ہے کہ ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمائش کی وجہ سے جو آیا اس کا میں نے کہا اس میں اصلی تصدیق کی اس سلسلہ میں جو وہ کہتا ہے تو اس سے کھڑ کیا اس کے ساتھ جو تصدیق ہم پر نازل فرمایا ہے اور کہ میں وہ ہے جو خود زمانہ میں ہو گیا وہ واقعات کی تیرہ وضاحت اور تیسری کہ حریف کا دعویٰ کہ تسلیم اور غلبہ کو جانے کا دعویٰ کہ کربلہ اور عرب میں کہہ کہ ابن سفلے جو دعویٰ کرتے تھے انہوں نے معرفت کا فوان میں سے کچھ تو وہ کہتے ہو گئے تھے کہ اس کیلئے ایک جن جا سوس ہے اور سات ہے جو اس کی جانب خبر فرمایا ہو چکا ہے اور ان میں سے کچھ اپنے تھے جو کہتے تھے کہ وہ امور ضعیفہ کو کھڑا دار فہر کے ذریعہ جان سناتا ہے۔

تشریح

**تشریح** | دراصل غلوغیب اللہ کی صفت جامع ہے اس کے علاوہ اس کوئی نہیں جانتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی نبی کو بذریعہ الہام کیہ ازل کا علم عطا فرمادے وہ درجہ سبب اللہ جب حقیقت یہ ہے تو ہر کاہن کی تصدیق کر چکا ہو اور غیبیہ کی خبر دے تو ان لغویوں کا انکار ہے جن میں غلوغیب کا اللہ کی صفت جامع ہونا ثابت ہے در لغویوں کا انکار کفر ہے اس لئے کہ ان کی تصدیق مذکور کفر ہے۔

شاید جسے تو حدیث بیان کی ہے وہ دراصل حضرت عبد اللہ بن مسعود کا کلام ہے جس کا نام حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے مگر یہ مضمون صرف مرفوع کے اندر بھی اور سبے شاید اس آیت سے شروع ہے "اس قول کو نہ چھپائی" جانب منسوب کر دیا۔ محدث مرفوع کے الفاظ یہ ہیں "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جُلُودُ الْعَالَمِ عَلَى وَجْهِ الْأُفْقِ كَالْهَيْئَةِ فَكَيْفَ قَدْ بَدَأَ يُولُو" اور امراء فاحضائہم اوقافہم امراء فاحضائہم برہم ما اوتواہم اللہ علیہ محمد صلوٰۃ علیہ وسلم زود تا بعد از وفود فرشتہ کی داستان یا اور جو مرفوعی میں مرفوعہ ثابت ہے علیٰ اُفْقِ كَالْهَيْئَةِ فَكَيْفَ قَدْ بَدَأَ يُولُو" عند النبوة اربعین ایلة فان صدقہ بعد اقل کفر" اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ کاہن اسکو کہتے ہیں جو امور سب کو خبر دے اور دعویٰ کرتا ہے کہ میں بھی چیزوں کو حاشا ہوں۔ ازل کی باتوں کو اور دلائل کو جانتا ہوں اور علم غیب سے واقف ہوں، پھر شارح نے فرمایا کہ عرب میں کہ کاہن تھے جو منیبات کو جانتے کا دعویٰ کرتے تھے انکو تو کہتے تھے کہ ہمارے جن تابع ہے وہ ہم کو حالات سے مطلع کر دینا ہے اور کہہ کہتے تھے کہ ہر اس نبی سے اسوہ غیب کو پھیلانے دیتے ہیں یہ بھی کفر ہے۔

**تسلیہ**۔ بروزن نقیل غول کے معنی میں ہے ایسا جن مسکود گریکس اور دو کسی کا رہنی ہو۔  
 تاجہ کو تیار پہننے ہے۔ وہ جن کو کسی کا تاج ہو جائے وہ جن کو کسی کا ساتھ جائے اور قہ  
 و محنت سے سمیت کیلٹ نقل کر کے لئے ہے۔ صاحب ناموں نے کھائے کہ اگر تاج جی ہو تو اس کو تاج اور  
 چلیہ کو تاج کہتے ہیں۔

**تسلیہ**۔ چونکہ جن قلعہ میں پھر رہے ہیں کہ مشہور امور کی خبریں دیں یہ تو ہو سکتا ہے اور وہی  
 آئندہ امور کی خبر تو اس قدر عالی فرستوں پر تاجہ امور کا اقدار ہائے میں تو ممکن ہے کہ ان کو ہلانے سے شہاب  
 سے پہلے کو کام سن میں اور اس کے ساتھ باقی چیزوں کا اخطار کر دینا اور ان کی خبر کا پہلوں کو دیکھیں تو جن کو  
 جرات سماں سے ملی وہ کاہن کی جی ہوگی اور غیر معمولی یہ ہیں یہ است واضح ہوگی کہ کوئی جو کہے کہ  
 جن قیاب جاننے میں تو یہ خبر ہے اس لئے کہ طیب کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

وَالْمُتَجِدُّ إِذَا دَخَلَ الْعِلْمَ بِأَحْوَاثِ الْأَنْبِيَاءِ فَمِنْ مَثَلِ الْأَخْلَافِ .

**ترجمہ**

اور جوئی جب کہنے والے کو جانتے کا روی کرے تو کوہن کے مثل ہے۔

**تشریح**

متقدم اور جوئی اس کو کہتے ہیں کہ جو سنا دوں کو کچھ کراہوں کا اندازہ لگائے ہیں اگر وہ ان باتوں  
 کو کھاتے کے طریق پر مشرک کرتے ہیں۔ وہ ان سے ظن کے قائل ہوتے ہیں تو یہ غیر ضعیف اور اگر جوش  
 آئندہ کے طے کے دلی میں ہو تو کوئی اور کہیں اور ان کا قسم کھاتے ساری ہے اظہار علی الشریعہ و لکن کے زمانہ میں  
 کہیں در جوئی مشرک تھے وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے تو جوئی تصدیق کر چکا تو وہ کار ہوگا  
 اور جوئی وغیرہ تو ترقیاتی مشرک جانتا ہے۔ درو کہ اب رسالت میں خواص خدائے انسا ہے وہ نہ کہنا ہوگا اور وہ  
 جوئی اول کے فکر میں نہ ہوگا کہ اس کا حال ایسا ہے جیسے طیب و حکیم بعض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم نہیں حاصل  
 کرتا ہے تو ایسے جوئی کی تکفیر نہ کی جاسکتی۔

**تسلیہ**۔ علامہ شامی نے درالمنہج پر علم نجوم کی قسم نور احکام پر تفسیر لکھو کہ ہے ایک قسم کو یہ تو  
 اور ایک کو کفر کہ ہے ہر فرما کہ علم نجوم اتنا سیکھیں جس کے درجہ و اہمیت معلومہ و قبلہ کو چاہا جائے تو اس  
 میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا فرمان نقل ہے کہ لَعْنُومُ مِنَ النِّجْمِ مَا مَعَهُ وَابْتِغَا  
 السُّبُورَ الْهَاجِرَ مَعَهُ مَسْكُوًّا لَّهِ

وَبِالْحَمْدِ لِلَّهِ بِالْقَلْبِ اَمْ يَشْرُدُ بِهِ اِنَّهُ لَعَالِي لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِالْعِلْمِ مِنْهُ اَوْ

لِإِسْمِ الْبَرِّ الْمَعْجُزَةِ وَالْكَرَامَةِ اَوْ اِشَادَةِ الْوَالِدِ لَعَالِي لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِالْعِلْمِ مِنْهُ اَوْ

## ترجمہ

اور حاصل کلام علم غیب ایسی چیز ہے جس کے ساتھ اشرافان مغربہ سے جس کی جانب ہندوؤں کی کوئی رسائی نہیں ہے، انحراف کی جانب سے اندر جسنوئی رہتا ہے وہ ایسے کے ساتھ یہ مجبور و باکرمیت کے طریقہ پر اللہ کی جانب سے انہماج کیے جائینگے ساتھ باطلاات کے ذریعہ استدلال کی جانب رہنمائی کے ساتھ جن امور میں استدلال ممکن ہو۔

## تشریح

ثابت فرماتے ہیں کہ اگر وہ تحریریں ہیں جن کا ہن اور یحوی کے مصنفین کو کوئی ذکر کیا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ علم غیب اشراف کی صفت خاصہ ہے اسکو کوئی نہیں جانتا۔ یہی اگر اشرافان نبی کی کسی نبی یا ولی کو بدرجہہ دیکھیں، بدرجہہ عالم کی مناسبت کی خبر جسے خود وہ دریافت ہے اور چنانچہ علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اشرافان ہندو مسکن بنیادی قریب سے وہ دریافت ہے جیسے احوال قیامت اور طرقات قیامت و خبر وہ سب منبیاات ہیں مگر اشراف ہندو جو ان کا علم جتنا بھلا اچھا بتلا دیا، ایسی کچھ نہ فرمادی کہ اس کے ذریعہ علامت کو دیکھ کر علم حاصل ہو گیا جیسے جب کو بعض دیکھ کر بعض کے انوی کو علم اور شادوں کی اور اشارہ کر دیکھ کر کلمات کا علم ملے، مگر بعض امور ایسے ہیں کہ جہاں اشارات کو دیکھ کر استدلال کی گنجائش نہیں بلکہ بان اعلام میں اشراف ضرورت ہے جیسے احوال قیامت اور طرقات قیامت کو انکو عقلی نگ بندہ سے نہیں جانا ہو سکتا انکی معرفت کیلئے وحی کی ضرورت ہے۔

وَلِهَذَا أَذْكَرُ فِي الْقِتَابِ أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ حَمْدُ رُؤْيَا هَالِكًا الْقَمَرِ يَكُونُ مَطْرُوعًا عِبَادًا عِلْمُ الْغَيْبِ لَا يَحْدُثُ لَهْمًا كَفَرًا۔

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے قرآنی میں مذکور ہے کہ قائل کا توئی یا مذکور کیا نہ دیکھنے کے وقت کہ اشراف ہوگی علامت کو وہ غیب جانتے کا مدعی ہو علامات کو جو جسے دیکھ کر کفر ہے۔

## تشریح

جب کہ قبل میں بات منکوم ہو گئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کے علم غیب نہیں کیا جاتا تو اس اصول کی بنیاد پر شادی میں مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا اور جیسی کو کھانا دیکھ کر جو اس کے ارد گرد ایک زمیندار ہوتا ہے صحاب رضی کی صورت میں اس کو دیکھ کر کہنے کہ با اشراف ہوگی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ علم غیب کا مدعی ہونے تو کو کفر ہے وہ وہ علم غیب کا مدعی نہ ہو کہ اسکو با اشراف کی علامت سمجھ کر کہتا ہے کہ با اشراف ہوگی تو یہ کفر نہیں ہے۔

## تنبیہ

بعض افسوس سے بات ثابت ہے کہ علم غیب اشراف کی صفت خاصہ ہے کوئی اور علم غیب نہیں جانتا، لہذا غلوگ انھیں صلی اشراف ہر مسلم کہنے علم غیب کے برابر ہیں انھیں کی محبت میں ہر بات دینی و اخلاقیہ جس کا رنگ نوا کا ہر امر ہے، اشرافان شیطان کے و سادس سے محفوظ رکھے آمین۔

والمعتمد ولم يبرهن شي ان اريد بالشي الثابت المتحقق علم ما ذهب اليه المحققون من ان الشبهة تساوق الوجود والثبوت والعدم يرد في التقابل فلهذا احكمه ضروري لم يناف في الال معقللة التاثلون بان المعدوم انممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يصح شي فهو بحث لغوي عيني على تقسيم الشيء بان الوجود او المعدوم او ما يصلح ان يعلم ويحصى عنه فالمرجع الى النقل وتبعية موارد الاستعمال.

### ترجيحا

اور معدوم شئ نہیں ہے اگر ارادہ کیا جائے شئی سے اس چیز کا بونا بت و تحقق ہو جسے کہ اسکی جانب متحقق کئے ہیں کہ شہیت و جو اور ثبوت کے مدت ہے اور عدم نفی کے مراد ہے تو پھر یہ (معدوم کا شئی نہ ہونا) ایک بدیہی حکم ہے جس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ مگر معتزلہ جو قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر ارادہ کیا جائے کہ معدوم کا نام شئی رکھا جائے تو یہ بحث لغوی ہے جو شئی کی تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شئی) موجود ہے یا معلوم یا جس کا مضمون و بحر عند بنا ہو تو مرجع نقل اور موارد استعمال شئی کی جانب ہے۔

### تشریح

جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کا بحث سے مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے پھر میں اختلاف کی دو شاخیں ہیں ۱۔ معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں ۲۔ معدوم کا نام شئی ہے یا نہیں پہلے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ معدوم خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ سبھی اشاعرہ نے اتفاق رائے کرتے ہیں، معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ معدوم ممکن خارج میں موجود ہے، یعنی یہ نہیں ہے، دوسرے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شئی رکھا جاتا ہے، مضافاً کے کلام میں دونوں شاقول کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ اگر یہ مراد ہے تو بولے اور وہ ہے تو یوں ہے، شارح کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ وہ معدوم جو متعلق الوجود ہے اس کے تو لغوی محض ہوتے پر اتفاق ہے اور اس کا نام نہ شئی ہے اور نہ ذات اور نہ ہا وہ معدوم جو فی الحال معدوم ہے مگر اس کا وجود عدم وجود ممکن ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے کہا، وہ معدوم و جو سے پہلے لغوی محض ہے شئی نہیں ہے اور نہ ذات ہے، معتزلہ میں سے لجا کس نے بھری کا یہی ہی قول ہے اور جوہر معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ وجود و عدم کی دونوں حالتوں میں ماہیت نفس الامری ہے اور حقیقت موجود ولی انحراف ہے۔

سوال :- پھر تو معتزلہ کے قول کے مطابق جلد شہادہ قدیم ہو جائیں گی کیونکہ جو چیزیں بے پیدا ہوئی ہیں، وہ انزل سے معدوم ممکن ہے جو انزل کے نزدیک خارج میں موجود ہے لہذا اس کا انزل ہونا ثابت ہو گیا اور ممکنات کا انزل اور قدیم ہونا باطل ہے کہ لا یجفی ؟

نواس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت فی انحراف کی وہ نہیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار کا ترتیب ہو اور

اور دوسری قسم وہ جس پر آثار کا ترتیب نہ ہو اور جو چیز خارج میں ازل سے ہو اور جو قرب آثار کے دہریں ہو وہ ازل اور قدم ہوگی اور جو چیز ازل سے خارج میں موجود ہے مگر ترتیب آثار کے دہریں نہیں ہے تو اسکو قدیم اور ازل نہیں جوئے گا۔ لہذا استدلال کا قدم لازم نہیں آئے۔ مگر مقلد کے اس جواب پر واضح وارد ہوتا ہے کہ کسی کا فہم میں ثبوت خیر ترتیب آثار کے غیر مقولیت کے بغیر نہ ہو سکتا ہے۔ جو ایک ذہنی چیز ہے جسکو موجودی کا رتبہ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

**سوال**۔ قرآن کی بعض آیات سے معترکہ کی بات کوئی ہونا ثابت ہو سکتا ہے مثلاً امرؤ اذ انزلنا ضیغاً ان یقول لعلنی فیکون اس سے معلوم ہوا کہ ایسی وہ چیز معترفہ بطور میں نہیں آتی موجود نہیں ہوتی اور اس کوئی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جسے فرمانا پر ترتیب لا قدلولن لشعری فاعل ذلک عذ الانا لیتک افقدہ۔ یہاں بھی بڑی موجود کو شئی سے تعبیر کیا گیا ہے؟

**جواب**۔ استدلال کا رتبہ و ایدہ یہاں حل کی قسم سے ہے لکہ دونوں آیتوں میں محاذ بہ اعتبار باول ہے اس معمود پر جو شئی ہو تو اسی سے شئی کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک طرہ علاقہ کا بولنا کہ اس سے اور فرمانا نبوی مراد فیض فسید فذلہ صلب یا بھی اسی قبیل سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول انہم لم یس اشئی سے کام لے رہے؟

اگر مزید ہے کہ معمود کو شئی نہیں کہنے لگے کسی اس کو کہتے ہیں جو ثابت و متحقق ہو کوئی شئی وجود اور ثبوت الفاظ مترادف ہیں جیسے کہ انہوں نے کتاب میں شارح نے تصریح کی ہے تو اگر مصنف کی مراد اسے معلوم نہ کرے یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے و مصنف کا یہ فرمانا یہی ہے جس پر وہ ناکل پیش کرتے ہیں جو نہیں ہے اور نہ اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معترکہ کے کہ وہ معمود ممکن کو ثابت فی الکفارتہ سے ہیں، اشعار و ما نسبے اس حکم پر بھی پرکچھ تنبیہات پیش کی گئی ہیں (۱) وجود اشعار کے نزدیک ممکن ثابت ہے تو وجود کا رتبہ ذات کا رتبہ سے تو پھر وجود کیسا رہے وہ ذات جو پر اعتبار سے معمود ہیں وہ معترکہ کے نزدیک بڑی قسمہ ہیں تو اگر ان کو خارج میں موجود نہ کیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے اور برہان نقیض کے درمیان اس تسلسل کو باطل کیا جائے گا۔ معلوم ہوا کہ معترکہ کو قول مذکور باطل ہے یہ وہ کہ معمود کو شئی کہتے ہوئے اس کا وجود ان نیا جائے تو حتمہً وجود کو حال سے تعبیر کیا جائے گا یعنی وہ موجود اور المعمود ہے یعنی حاض ہے اور ان کے نزدیک حال پر موقوف ہے جو پھر خزانہ لازم آئے گی کہ صانع عالم شئی پر قادر نہ ہو اور اس کا موجود نہ ہو۔ لہذا اگر یہ فقہی قطعی کے خلاف ہے ان رجوات سے معلوم ہوا کہ معترکہ کا ثبوت باطل ہے۔

بانی ان کے مسندات سے رجوات داخل ہیں مگر چکے ہیں پھر شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد اسے کلام سے یہ ہو کہ معمود اپنے کلام سے یہ ہو کہ معمود کا بہ صورت رتبت میں شئی نہیں لکھا جاتا تو پھر اشعار شئی کی نفس پر مشتمل ہے جس کا فیض فعل سے ہو گا اور فقہاء اور لغتاء کے کلام کے تشبیہ سے ہو گا کہ اشعار

[illegible]

وَفِي مِثْلِهِ الْحَيَاءُ لِلْمَوَاتِ وَصَدَقَ قَوْلُ أَيْ صَدَقَ قَوْلُ الْحَيَاءِ عَنْهُ أَي عَنْ الْأَمَوَاتِ  
تَقَعُ لَيْسَ أَيْ لِلْمَوَاتِ خِلَافًا لِلْمَعْرِفَةِ مَثَلًا بَأَنَّ الْقَضَاءُ لَا يَتَبَدَّلُ وَكُلُّ تَحَرُّرٍ مَرْمُوزُهُ  
بِالْكَاسِتِ وَنَزْمِهِ وَنَحْوِي يَعْمَلُهُ لَا يَهْمُ غَيْرُهُ.

**ترجمہ** اور زندہ دلوں کے دعا کرنے میں مردوں کیلئے اور مردوں کے مرنے کے بعد مردوں کی جان سے مردوں کیلئے ہے۔ معجزہ ہے الخاف بلکہ راستہ میں کہ یہ ہے اس بلبل سے کہ بصرہ قرار کیا ہے۔

**تشریح** مردوں کو مختلف اعمال شیعہ کے ذریعہ جو یہ ہیں تو اب کیا یا ثابت مردوں کو اس کا فائدہ ہوتا ہے یا نہیں؟  
مفسر نے اس کا انکار کیا ہے اور جو اس کے آثار میں کوئی فائدہ نہ ہو سکتا ہے مقررہ ہے اپنے مسلسل  
دعوے پر قائم رہیں۔ حالانکہ اس میں ۱۱ دہریہ ہیں۔ ہاں ان کے فیصلے میں ہیں جن میں کہہ لی نہیں جاتی تو پھر اس و عام  
کے بے فائدہ۔ **جواب** یہ مستند اہل کفر و حق پر یہ بے فائدہ قل کے قبیل سے ہے یہ وہ دور و مختلف ہے پھر اس سے  
بہا۔ تو اب بھی قضایا میں۔ قل ہے اور اس پر تو اب کارب بھی قصاص سے اور قصاص سے اور قصاص سے اور قصاص سے  
تو پھر فخر کو جو ہے کہ سب اسباب ترک کر دیں نہ راحت کے سبب اپنا نہیں درگاہی۔ درجہ کے اچھے  
باندھ کر کریم جو ہیں اور اس سے کوئی نہ لودیا سنا۔ جلسے کو اس سے تحریر کیا گیا کہ کوئی قصاص میں  
شہیدی نہیں ہوتی۔ تعجب ہے کہ ایسے مواقع پر کوئی حدیثی قصاص کے اور ہو سیکے سہارے۔ ہذا پر باخبر کہ انہیں  
میلے۔ درستہ ہی دین گل نفس مرہو نہ ہو سکتا کیوں۔ یہ دراصل ایک آیت کا اقتضا سے اشارہ واریت ہے۔

حضرت نضر بن سنان کہتے ہیں: انا اخطب العيون كلمة كاسية لسان بقا بنار ابنة كرس آیت کا اعلیٰ کلمہ ہے یعنی وہاں کلمہ اپنے کاموں میں پھنسنے کی وجہ سے اور اہل ایمان اہل بیت کو خوش و خرم کیا: وہ سب کو حراں کر دیا کرتے ہوں گے۔ ترجمہ: ولین... العود بخروجی بعد لا تجعل عینی... یہی ایک آیت کا اقباس ہے نورشاہی کی تفسیر السیرۃ السنیۃ الامام علیہ السلام میں آئی وہی کتاب ہے جو اس نے کہ: یا نبی اڑی جو کہ مستحق کو کہتا ہے وہاں کاسی کی وجہ سے کہ نیکو لہذا افسوس نہیں ہو سکتا۔ ہائی اگر کوئی غور و غشی سے اپنے ماضی حقوق کو دوسرے کو ادا کرے تو اور اثر میں کو منظر کرے وہ گناہ ہے اور وہ دین کی وجہ سے وہاں ثابت ہے کہ ایسی صورت میں کہ کو فتنہ پہنچتا ہے۔ حضرت کے دامن حق جو ان بات نضر بن سنان

ولما ما ورد في الأحاديث الصريحة من الدعاء للاموات خصوصاً في مناسبات الجهاد وقد  
تواترت التفت قولهم في الاموات نعم فيه لما كان له من محبة وقال عليه السلام ما من ميت  
يقول عليه امة من المسلمين ويغفون عائلته كل يوم سبعون الف مرة.

**ترجمہ** اور ہماری دین مردہ کے لئے دعا کرتے ہوئے کہتے ہیں اور یہ نصوٹھا غار چاند میں  
 ایک سنگ عسکرتی تو اس کے حریف پر رہا ہے اور اس میں مردوں کو کچھ قلعہ جو تانوں کے کھنڈ ہیں  
 کوئی مچھانہ ہوتا ہے اور تو کہہ دے کہ یہ غار ایسا ہے کہ جس میں ایسا ایک تانہ  
 ہوتا ہے جو اس کی مقدار کو سمجھ سکتے ہیں جو اس کا کھنڈ ہے اور اس کی مانی ہے۔

[illegible]



وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّكَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلِّ اللَّهُ عَلَيْكَ وَسَلَّمَ إِنَّ أَمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَأَتَى الصَّدَقَةَ فَافْضَلُ  
قَالَ أَلَمَّا تَغْتَضِبُ بَنِيَّ وَقَالَ هَذَا لَا يَمُوتُ سَعْدٌ -

## ترجمہ

اور سعد بن عبادہ سے منقول ہے انھوں نے کہا یا رسول اللہ صلوٰۃ اللہ علیہ وسلم کہ ام سعد کا انتقال ہو گیا تو کون سا حدیث نہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا یا بنی، تو انھوں نے کونوں کھود دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔

## تشریح

حضرت سعد بن عبادہؓ کی والدہ کا انتقال ہو گیا تو انھوں نے آنحضرتؐ سے دریافت کیا کہ کون سا حدیث افضل ہے یعنی جس سے والدہ کو ثواب پہنچا رہے تو چونکہ اس زمانہ میں مدینہ میں پانی کی قلت تھی اس لئے آپؐ نے فرمایا کہ پانی، تو انھوں نے والدہ کے نام سے ایک کنواں کھود دیا جس سے ان کو ثواب پہنچا رہے یہ حدیث ابورواز و اشعری میں ہے۔ بہر حال حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر ایسا کرنا ہے میت کو فائدہ پہنچا تو آپؐ یہ حکم کیوں فرماتے۔

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ السَّعْدَاءُ بَرَاءُ الْبَلَاءِ وَلَقَدْ قَدْ تَغَضَّبَ الْوَجْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ إِذَا مَازَا قَرِيْبًا كَانَ النَّفْسُ بِوَفْعِ الْعَدَا بَعْدَ مَقْدَرَةٍ تِلْكَ الْقَرِيْبَةُ أَوْ عَيْنٌ يَوْمُهَا وَلَا حَادِثٌ وَالْأَشَارُ فِي هَذَا الْبَابِ اسْتَعْنِ مِنْ ابْنِ خَلْفَةَ.

## ترجمہ

اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا وصحبت کو مال دینی ہے اور حدیث غلطی کے غضب کو بچھا دیتا ہے اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ علم اور حدیث کو طالب علم، جب کسی بیعت کے پورے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بیعت کے قریب سے چالیس روز تک غائب کو اٹھا لیتا ہے اور حدیث و آثار اس باب میں یہ اشارہ ہیں۔

## تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دعا وصحبت کو مال دینی ہے اور حدیث اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے لہذا جب اس حدیث میں معلوم ہے تو دعا کا نافع ہونا فائدہ اور مردہ و دلوں کے حق میں ہو گا اور دعا کو نسل اور حدیث کو نیا سے نیز جس کیلئے دعا کی گئی ہے اور جس کیلئے حدیث دیا گیا ہے یہ حکم سب کیلئے عام ہے (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث میں ہے کہ جب عالم و طالب علم کسی بیعت میں بیٹھیں تو وہاں کے قریب شان سے اللہ تعالیٰ چالیس روز تک غائب کو اٹھا لیتا ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ اس باب میں بجز روایات میں منکاحا مل نہیں ہو سکتا۔  
تفسیر: آخری حدیث و شارح نے نکل دی ہے تو ضرور ہے۔ موضوعات پر یہ نکالنا جلال اللہ جل جلالہ  
تفسیر: بہر معنی سعد بن عبادہؓ کی دعا و نصاریٰ وہی ہیں جن کو غصہ سے غصہ کے بعد غلبہ ملا یا یا تھا۔ اشاران غصہ میں تھے ہیں ان کے بارے میں یہ کہ حضرت نے فراموش نہیں کی تھی حضرت عمرؓ کا ان پر زبانی کرنا اور جن کا ان کو قتل کر دینا ورنہ ان کا بیعت حدیثی سے انکار کر دینا وغیرہ مگر یہ انتساب غلبہ حقیقت معلوم ہوتا ہے کیوں کہ ان کا



مثلاً اللہ بوجہ نبی و رسول الہی "مکمل استعمال نہ کرے یعنی دعا مانگی اور اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو یوں نہ کہنا چاہیے کہ میں نے دعا مانگی مگر قبول نہیں ہوئی اور قبولیت دعا کے مختلف رنگ میں کسی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے اور کسی میں یہ وہی شکر ملک کا لافنا مانا گیا کہ ہوتا ہے لہذا تاخیر سے پریشان نہ ہو جیسے حضرت موسیٰ و ہارون نے پاکت فرعون کی دعا مانگی انکو کھدایا گیا۔ قرابت و قوت کا حال نکداس کے چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا، کبھی اسکے مطربے بھی چراس کو مل جاتی ہے اور کبھی اس کی برکت سے اس کے اوپر سے شکر گود در کرایا جاتا ہے اور کبھی اسکو غائب یوم آخرت میں مل جاتا ہے کہ چونکہ مقدار ملکیت ہی تھا، تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقاۃ مفہوم۔ تیسری دلیل، انا ربکم ہی کہ ہم سنی من عبدہ انوار فیہ یدیر الیہ من رزقہا صغیرا و رداہ التزیدی و جودا و زوالہ یعنی انا ربکم انور انوار اللہ یعنی جب کوئی سیدہ دعا کرنا ہے اور اس کے دربار میں ہاتھ پھیلا ہے تو اللہ تعالیٰ کو غالی ہاتھ کر کے ہونے شروع کرتی ہے۔ اور یہ اصول مسلم ہے کہ جو اسرار اللہ کے ایسے ہیں جو سیدہ لغوی سنی کے کمال سے اس کے خایان شان نہیں تو وہ ان کا مال مراد ہو تاکہ یہ تو حیا کا مال رنگ شئی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس سلسلہ میں حیا کرنا چاہے جس سے معاملہ کر لے ہیں بولیا ہی کرتے ہیں۔ جتنی فیصلہ کے دلائل یہ ہے ورنہ شئی کے معنی زوجات کے ہیں اور یہ سچی ہے یعنی حیا در

و اعلم ان الشیخ قد فرغ من کتابہ فی اثبات صدق النبی و خلوع الطوبی و حضور القلب لم یقول بہ علیہ السلام  
ادعوا اللہ و اسئلوہ من حقوہ و انصابتہ و اعلموا ان اللہ لا یتعجب اللہ عا د من قلب غافل لا یحہ

## ترجمہ

اور جان لو کہ عہد اجابت کے سلسلہ میں نیت کا صدق اور دل کا غور و خوض در قلب کا حضور ہے  
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی وجہ سے "اللہ سے اس حال میں دعا مانگو کہ قبولیت کا یقین ہو۔  
اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل سے دعا قبول نہیں کرتا جو غافل یعنی لم کرے و لا ہو۔

## تشریح

شارح رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبولیت دعا کے سلسلہ میں شئی سمجھو علیہ صدق نیت ہے یعنی ہم  
حکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور طوبہ کا غور و خوض ہو، طوبہ کے معنی دل کے ہیں یعنی اللہ کے  
ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت دعا کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ غلو طوبہ سے مراد یہ ہو کہ اپنے باطن کو انا  
اور سے پاک و صاف کرے جو اللہ کے نزدیک غیر پسندیدہ ہیں اور حضور قلب کے ساتھ دعا کرے یعنی دل اس  
وقت بے اثر سے خالی ہو۔ واصل یہاں تک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ کیا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ  
دعا مل جاتی ہے اور دعا قبول نہیں ہوتی ملاحظہ فرمائیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "میں دعا قبول کرتا ہوں" اور ایسے ہی اللہ  
کے رسول کا فرمان "مکو دعا قبول کی جاتی ہے حالانکہ کیا اوقات قبول نہیں ہوتی تو جواب دیا گیا۔  
جس کا حاصل یہ ہے کہ قبولیت دعا کیلئے کچھ شرائط و آداب ہیں جو جزئیات میں حصن حصین کے شروع میں  
ذکر کیا ہے اور لگ مستقبل تعصیف اس موضوع پر ہے۔ ہماری دعا کیوں قبول نہیں ہوتی؟ اس کے حرام

غذا اور حرام لباس سے پرہیز کرے اور جرم و تقصیر کے ساتھ حق تلفی نہ کرے اور کسے خود کو بول کر کسی  
 دیگر تہلیل کے رنگ میں نہ لے کر کسی میں نہ کرے۔ پھر اسے بدنام کرنے ایک حدیث  
 نقل کی۔ **أَدْعُوا إِلَى كَوْنِهِمْ مَوْفِقُونَ بِالْأَجَانِبِ وَأَعْلُوهُ لَئِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَبَلَّ**  
**رُؤَاؤُكُمْ** یعنی وقال هذا حديث عذیب۔ کہہ کر **لَا يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ** یعنی دعا اس حال میں مانگو کہ تم کو  
 سے تہلیل کی چیز امید ہو جیسی کہ چار اور امید میں حدیث ہو یا جائے۔ اور اگر تم کہہ رہے ہو اپنے سے امید وار کو  
 خود میں نہیں کرے گا۔ اور یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ وقت دعا آداب دعا اور شرط دعا کا استعمال ہونا چاہیے۔  
 یہ کوئی حاجت کا نہیں ہونے والا بلکہ دعا کو غافل قلب سے نہ ہو کہ حضور ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم دعا قبول نہیں کرتا  
**مستحب**۔ غافل قلب کی صفت بھی ہو سکتی ہے رمضان اور بھی روزہ غافل کی تعبیر ہے اور غافل  
 روزہ رکھنے سے مراد یہ ہے کہ حضور ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم حدیث ایسی ہے کہ بعض محققین کا کہنا ہے کہ  
 دعا اور اشعار کا تمام ہے یہ سب بکے دعا کو یہ حدیث نہ ملتی ہو جو موجود ہے۔

**وَالْخَلْفَ لِمُشَافِقَاتِهِ** اهل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فيضعه المحمدي فيقول  
**لَعَنِي وَمَادَعَاءُ الْكَافِرِينَ** اهل في صلاتي ولا بد ان يدعي الله تعالى ان لا يعرضه في وقت  
 فيه لنسائه صفة بالانبياء فيه فذلك نفس الزمان وما روي في الحديث ان دعوى المظلم وان  
 كان كافرا يستجاب محمد بن علي كثرات التسمية وجوز به بعضهم لقوله تعالى **حِكَايَةُ عَنْ لَيْسَ**  
**رَبِّهِ** النظر في فقال الله تعالى **الْمَلِكُ مِنَ الْمُظْطَرِّينَ** هذا الجاهل والمبذوب ابو القاسم  
 النخعي وابو نصر اندلسي قال الصمد التمهيد وبه يفتي۔

## ترجمہ

اور مشافقات کے لئے اس سلسلے کی کیا یہ جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول کی  
 جاتی ہے تو جو کہنے اس کا انکار کیا ہے۔ **الْمَلِكُ مِنَ الْمُظْطَرِّينَ** "امدادہ" کا کافر میں "الانی" جسدان  
 کیوں ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا نہیں کرتا اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو سچو نہ سمجھتا ہے۔ اللہ کا  
 اقرار کرے تو اس سے اللہ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کہ جو اللہ کے لئے نہیں ہیں تو اس سے بظاہر  
 خود یا از جو حدیث میں ہے کہ کسی کو مظلوم کی دعا قبول ہے اگرچہ وہ ظالم ہو اور اگرچہ وہ خود ظالم ہو اور اگرچہ  
 نعمت پر مظلوم ہے اور بعض مشائخ نے اس کو قرآن میں اللہ کے کفر میں کیوں ہے حکایت کرتے ہوئے کہا ہے  
 کی "رب انظرنی" تو اللہ نے فرمایا "مک من المظلمین" دعا کو قبول کرنا ہے اور اس کی جانب ابو القاسم محمد  
 اور ابو نصر دیکھ گئے ہیں۔ حدیث شریفہ فرمائی ہے کہ اس پر فتویٰ دیا جائے گا۔

## تشریح

یہاں سے شروع ایک اصول مستند ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں۔

اشارہ دیکھ کر کہنا جائز ہے کافز کی دہرائش قبول ہوتی ہے، تو اس میں دوسرے جو تکرار، جہوں، و بعض محققین،  
گرد و دل، شیخ کرتا ہے دوسرے شیخ ہوا زکاف کاف کے برابر شائبہ گرد و دل کہ کہیں نہیں تو یہ پیش کی ہے،  
دعا، اشارہ کافزین، قرنی، غلانی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کی دہرائش کافرت جاتی ہے۔ دوسری دلیل عقلی  
پیش کی جس کا ماحصل یہ ہے کہ کافز قاف سے الگ نہیں اس لئے کہ کفار کی معرفت بنی عاص میں اگرچہ  
دائرہ بھی کرنا ہو جو کہ وہ اللہ کی تین صفات بیان کرتا ہے تو اس کے قراءہ کفار سے تہ کو بیت میں  
جبری شرکت و غیرہ، تو یہ وہ اللہ کا نام ہی نہیں تو پھر اللہ قبول کیوں کر کرے۔ اس فرق پر جو بعض جو کہ  
مسند احمدی روایت میں ہے کہ مضمون کی دہرائش کفار سے اگرچہ وہ کافز ہو چہ حدیث ہے کہ تو اس کے  
نکاح نسبت تو انھیں سے جواب دہ اگرچہ کفار سے مراد کافرا، محطای نہیں مگر، تنویر کرنا ہے۔  
پھر شارب نے زنی، ثانی کو دلیل ہیں کہ کہ شیعہ لئے قنوت و رخواست کی کچھ بہات و بدیہ کے توفیق ہے  
اس کو بہت دہری۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفار کی دہرائش قبول نہیں کرتی جاتی ہے اور ابونعیم تیس اور بعض دوسری کافز  
مسکند سے اور صد شیعہ سے کہ یہ کہ اسی پر توفیق دیا جائے گا کہ کفار کی دہرائش قبول ہو جاتی ہے۔

## تبیہات

**تبیہ۱:** دہرائش کافزین قرانی معادل اور کچھ نہیں سے کافزین کچھ ان کے معادل  
آیت انھیں انھیں آخرت سے منع ہے جس سے معلوم ہو کہ آیت میں کافز کی دہرائش کوئی  
اثر نہ ہوگا۔ باقی دہرائش کافز کے ایسے ہر اللہ تعالیٰ کوئی چیز دیتے دود و دسری، یہ ہے جیسے ایسے کو قیامت  
کے کج صفت دیدی۔ اس تقریر سے معلوم ہو کہ اس آیت سے مطلقاً کافز کی دہرائش کی عدم قبولیت پر استدلال  
درست نہیں ہے۔

**تبیہ۲:** قرنی دس کی دوسری دلیل بہت ضعیف ہے۔ پہلے کہ کافز صفت سے ناواقف ہے تو اس سے  
صفات سے جس لازم یا ذات سے جمل، ہم نہیں آتا تو اس سے یہ ثابت نہیں کہ وہ دہرائش سے کراتی نہیں  
یہ میدان غلط اس میں ہے کہ کافز کی دہرائش قبولیت کا جواب ہے یا نہیں۔ استحقاق قبولیت میں خلل نہیں  
ہے نہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ غیر استحقاق کے قبول فرمائے یا تو بھاری رحمت یا بھاری اجاد۔

**تبیہ۳:** یہ دلائل کہ حکیم، علم کا ہر اور اللہ کے جانتے سے معاذ اللہ کہ حکم کرے کی وجہ سے حکیم کا غضب ہوا  
نہی۔ اور ہم شیعہ میں موقوفہ میں، تحمل ہوا۔ ابو اللہ نے ہوس کی کہ ایسے مولانا محمد کی لکھنوی لکھتے ہیں:  
ابو اللہ اللہ بوسی سید الی دوسری قرنیہ بصریہ نام کریمین اللہ اشرف الوجود (الہیہ منتہی) صدر شیعہ بہ عزم  
مدلحزب زید حمزہ جو جو صدام نعمت ہیں تو صدر شیعہ سے مستبور ہیں، انھوں دفران کے نام ہیں۔  
شعۃ میں میدان ہونے والے کافز صحت کے، بھول شیعہ میں شیعہ ہونے کے معنی کے کہ دہرائش  
جو ان میں نہ ہوں ہیں۔

**تبیہ۴:** دہرائش قرنی و فی آخر میں ہو لیکن ان الفاظ میں علیٰ انہی جواز بقال یتجاءب دعا و الیہ الیہ

من قولہ ای کوز عتدا و ان لم یبق فہو جہنم بل انکفانی فی الجہنم شرقا لانما یلع الایقول انہ مستقر عتدا۔ (رد المحتار)  
 تفسیراً۔ قال الخلیفۃ فی یوم بعثتہ قال ایک من الشیطن۔ شیطان نے کلمہ کہ مہلت دیدو اس دن نکلت  
 کہ لوگ تیرے اٹھا جائیں۔ تو فرمایا کہ جہنم کو مہلت دی گئی۔ یعنی تب تو نے یہ درخواست کی کہ تو مجھے کر بیٹے  
 سے ظالمی میں ملے شہد ہے کہ جہنم کو مہلت دی جائے، جب تک کہ یہ مقصود ہوتا کہ حق تعالیٰ اپنی صفات کا سبب  
 سبب ہوتا ہے غفلت و جہلوت کا مظاہرہ کرے تو اس سے ظلم و جور کیا اور مخلوق عالم اند اس کے کل ظلم و فسق سے  
 مقصود یہ ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور جمیع صفات کی معرفت تو لوگوں کو حاصل ہو اسی معرظہ الہیت کو  
 آیت "و ما یخفی عنک شیء الا جہنم" میں بعض سلف کی تفسیر کے مطابق عبادت سے تعبیر فرمایا ہے  
 اور ظاہر ہے کہ تحقیق عالم سے یہ عرض ہو جو اہم جب ہی پوری ہو سکتی ہے کہ مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی عتدا  
 و کلمات کا اظہار ہوا ہے جب ہی ہو سکتا ہے کہ عالم میں مطیع و وفادار اور باغی و مجرم ہر قسم کی مخلوق موجود  
 ہو نیز اہل ہندو کو پورے دنیا زماں اندازہ کے بدلتی اعتبار و قوت کے تمام وسائل استعمال کر کے اپنی آخری حکم  
 مہلت و آزادی کی جگہ سے پھر انجام کار حکومت الہیہ کا لشکر قلمبہ یوشمن اپنے کیمکر و راکھ کو پھر بھیجے اور بعد  
 اسمان آخری کامیابی دشمنوں کے ہاتھ سے اس کے بعد کل صفات کمالیہ کے کارہر ہو چکی گئی صورت نہیں  
 پس خیر و شر اور منہج خیر و شر کا پیدا کرنا کسی حکمت سے ہے کہ جو جو عن تحقیق عالم کی ہے یعنی صفات کمالیہ کا  
 مظاہرہ وہ بغیر اس کے پوری ہو سکتی تھی۔ اسی لئے ہر دوری ہو کہ حد و گہر انہیں عین کی حد میں شریعہ  
 پوری مہلت دی جائے کہ وہ تقاضا اپنے قوی و درستی کوئی کھول کر استعمال کرے لیکن یہ چیز ظاہر ہے  
 کہ براہ راست اس میں کل اور قادر مطلق کے مقابلہ پر زمین نہ تھی اسلئے حیرت و ہی ہر جگہ خدا کی قدرت سے بغیر  
 نیابت و خلفان ایک ایسی مخلوق مقابلہ پر لائی جلتے جس سے انہیں عین کو آزادی کے ساتھ جنگ آزادی کا  
 موقع مل سکے۔ و ترا جلیب منہج تمکیک و درجہ و شانہ کم فی الاول و لا دار و درجہ و بعد و منہج و لا دار  
 اند پھر جب تک کہ وہ مخلوق حق نیابت اور ولیفہ غلات اور کرنی رہے خاص شای فوج (مالک) سے اسکو  
 کمک پہنچائی جلتے اور بار جو ضعف و قلت کے اپنے فضل و رحمت سے انجام کار دشمنوں کے مقابلہ میں  
 منظور و منظور کیا جائے پس خوب کہ کوئی زمین انہیں عین اور آدم کا میدان جنگ ہے اور چونکہ پوری طرح  
 جان فوج مقابلہ اس وقت ہو سکتا تھا کہ دونوں طرف ایک دوسرے سے غارت کھاتے ہوئے ہوں اس لئے  
 نیکو کار و مومنین بھی پیش آئیں جن سے ہر ایک کے دل میں دو مہرے کی دشمنی مانگ رہی ہو جائے۔  
 انہیں آدم علیہ السلام کو جہدہ کر کے کی بنار پر پہنچے گئے اور آدم علیہ السلام کو انہیں کی دوسرے اندازی کے  
 باعث جنت سے علیحدہ ہونا پڑا ان واقعات سے ہر ایک کے دل میں دو مہرے کی عدالت کی جرح قائم ہو کر معرکہ  
 کارزار گرم ہو گیا و اکرب شمال و نما العبرۃ لہذا۔

وَمَا أَخْبَرِيهِ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟ مَنِ عَلِمَهَا مِنْ غُرُوحِ الدَّجَالِ  
وَدَابَّةِ الْأَرْضِ وَمَاجُوجٍ وَمَاجُوجٍ وَنَزُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَظُلُوعِ النَّفْسِ  
مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لَا يَنْهَاهُ أَمُورٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرِيهِ الْقَادِقَ .

## ترجمہ

اور عبادت قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے ان کا فروغ اور  
دابتہ الارض اور مایوج و ماجوج کا فروغ اور اسان سے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور سدجہ کا اپنے  
چھپنے کی جگہ سے نکلتا رہے سب امور حق ہیں اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مگر انہما وہی نے اس کی خبر دی ہے۔

## تشریح

جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کی پیشین گوئی فرمائی ہیں اور وہ کچھ محدود و محدود  
ہوئی آ رہی ہیں ایسی ہی اور قیامت حق ہے جو انہوں میں قطعیت سے ثابت ہے۔ تو آنحضرت صلی  
قیامت کی کچھ علامات بھی ارشاد فرمائی ہیں۔ ان میں سے بعض میں تقدم و تاخر ہے اور بعض میں انکار و زالی ہے  
مہینہ ۱۷ اپنے متن میں پانچ علامات کا ذکر فرمایا ہے (۱) فروغ دجلی (۲) فروغ دابتہ الارض (۳) فروغ مایوج و  
ماجوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع۔

پھر اشارے کے ذیل دی کہ سب امور ممکن ہیں علامت میں سے نہیں ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب امور ممکنہ کے  
بار میں خبر صادقہ خبر سے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اس لئے جہاں عقیدہ ہو کہ ان امور کی خبر صادقہ نے خبر  
دی ہے اس لئے سب امور حق ہیں اور ان پر ایمان لانا ہے۔

## ترجمہ

۱۔ اشارہ شرط کی جمع ہے معنی عامت اور ساعت معنی قیامت ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک  
گھنٹی کے ہیں تو قیامت کو ساعت یاو اس لئے کہا گیا کہ یوم البعث اپنے طول کے بارے میں اللہ کے نزدیک ساعت  
واحدہ کے مثل ہے یا اس لئے کہ بعث کا تو ج ساعت واحد میں ہو جائیگا اس لئے قیامت کو ساعت کہا گیا ہے۔

قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَيْدٍ الْغَدَارِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَ وَنَحْنُ نَمُذِّكُوكَ فَقَالَ مَا أَتَاكُمْ كَوْنٌ  
فَلَمَّا تَذَكَّرُوا السَّاعَةَ قَالَ إِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ تَقُومُونَ حُفْرَةً وَأَقْبَلَتْ عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدَّجَالَ وَالْجَالَ  
وَالدَّابَّةَ وَظُلُوعَ النَّفْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولَ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَمَاجُوجَ وَمَاجُوجَ وَثَلَاثَةَ  
خُسُوفٍ خُصْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخُصْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخُصْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَأَخْرَاجَ ثَلَاثَ نَارٍ خُوجٍ  
مِنْ الْبَيْتِ يُنْظَرُ النَّاسُ لَهَا مَحْشُورٌ وَأَلْحَادِيثُ الصَّغَارِ وَهَذَانِ الْأَشْرَاطُ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ  
رَوَى أَحَادِيثَ وَأَشْرَاطَ تَفَاصِيلُهَا وَكَيْفِيَا تَهْكَاءُ فَلْتَظَلِمَ مَنْ كَتَبَ التَّنْبِيْهِ وَالصِّدْقَ وَالنَّوَارِيزَ .

## ترجمہ

ابو سعید غدار بنی اسید غدار بنی نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام میرے پاس آئے اور ہم ان کے سامنے تیار تھے

نواب نے فرمایا کہ اگر یہ ہو تو ہم نے کیا قیامت کا فکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی بلکہ ایک کرم اس سے ہے جسے نشانیاں دیکھ لو، تو آپ نے دغان اور دجال در داہر اور سورج کے نکلنے کا اپنے غروب کی جگہ سے اور نزول ہستی میں مریم اور خروا یا جو بن و ما جو بن اور تین خوں کا ایک خفٹ مشرق میں اور ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو من سے نکلے گی جو لوگوں کو محو کرے گا جس سے جانے گی کا ذکر فرمایا اور اداوہیٹ صحاح ان علامات کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلاً کیفیات کے سلسلہ میں بہت سی احادیث و آثار میں ملکتی ہیں اور یہ تو اس کی کتابوں سے طلب کیا جائے

**تشریح**

یہ حدیث مسلم شریف، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں اور مشکوٰۃ، جامع ترمذی، حدیث کے راوی حنفیہ بن اسبغ، یحیٰ بن یحییٰ، غفاری، غفار عرب کا ایک قبیلہ ہے، انکی وفات مسلمانوں میں ہوئی۔ طلق اور بیت جہانکا، جہاد کے دوسری روایت ہے کہ ان جہی ملی شریعہ و سلم فی مرقہ و سخن مروی ہے کہ انھوں نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ دغان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی، (یوحیٰ نوحیٰ) ولتبارک بینا لفریح و داہلک۔ نواب نے دس نشانیاں ارشاد فرمائیں، دغان، حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ دغان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی، (یوحیٰ نوحیٰ) ولتبارک بینا لفریح و داہلک۔ یہ جہی، اسلحا و حواں ہو گا جو مشرق و مغرب میں پھیلے ہوا ہو گا جو چائیس روز تک رہے گا۔ مومن کو اس کیوجہ سے زکام بھیسی کیفیت ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہو گا۔ دعو الی اس کے تاکہ سے اور کان سے اور دیر سے نکلے گا۔ وہاں محیٰ مشنہ فی اسلم۔ اور یہی اس میں عربی اور ابن عمرؓ کا قول ہے، (وہو یمن یمنیہ کوہا لکھ بن مسعودؓ نے فقہ دغان کا شدت سے انکار کیا اور آیت کی تفسیر بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار قریش کے حق میں قہر کی بددعا کی تو کفار قریش سائنات ملک ملک میں گرفتار رہے جسکی وجہ سے شدت جوڑا، بھوک، کے سبب زمین و آسمان کی فضا انھیں دھوئیں کے مثل محسوس ہوئی تھی، علامہ شمس الرحمن عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ دھوئیں سے یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں سلف کے رد قول ہیں۔ ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیرے گا تب تک آدمی کو اس کا اثر فقیہت پہنچے گا۔ جس سے زکام سا ہو جائیگا اور کافر دغا سق کے دغا میں گھس کر بے ہوش کر دیا جائیگا یہی مراد ہے۔ شاید یہ دھواں دہی سمادات کا دہ دھوئیں کی ذکر غم استوئیانی التلار و ہور دغان میں ہوئے۔ گویا آسمان تحلیل ہو کر اپنی حالت کی طرف مڑ کر رہے ہیں گے اور یہ اس کی ابتداء ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ابن مسعودؓ نے در شور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس آیت سے مراد وہ دھواں نہیں جو علامات قیامت میں سے ہے بلکہ قریش کے غمزدہ وطنان سے تنگ آنری کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دغا فرمائی تھی کہ ان پر جس سائنات ملک ملک کے دہ سے یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں منہ یوں پر مسلط ہوا تھا، چنانچہ قہر پڑا جس میں کہ والوں کو مردار اور جلوسہ ابڑا کھانے کا نوبت آگئی۔ اس دوران ہمارے کہیں شامہ ابن ابراہیم مشرف جاسلام ہوئے اور وہ اس سے غد کی جو بھرتی مکہ کو جاتی تھی بند کر دی، سطر اہل مکہ بھوکے مرنے لگے اور



قاعدہ ہے کہ شدت کی بھوک اور مسلسل خشک سال کے زمانہ میں بڑھتی زمین و آسمان کے درمیان دھول سا  
آنکھوں کے سامنے نظر آئے لگتا ہے اور دیر سے بھی دیرت دراز تک بارش بندھنے سے گرد و غبار و غبر و چڑا کر آسمان  
پر دھول سا مستحکم ہونے لگتا ہے ایسی ہی ہاں آسمان سے بغیر فرمایا۔

ہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیت مذکورہ کی تفسیر میں دو قول ہیں، اول کے مطابق یہ دھان دہی  
دھول ہے جو قریب قیامت میں ظاہر ہوگا اور قول ثانی کے مطابق یہ دھان اور ہے اور قریب قیامت دھول  
اس سے تفصیل کیلئے طوطہ پور قات جہت۔

(۲) خردیج و قیل۔ یہ وہ جس سے ماخوذ ہے جس کے معنی غلط و تبیس کے ہیں اور غلط و بدل کا لفظ ہو کر لگا اسلئے  
و قیل کے نام سے موسوم ہوا اور اس کے شروع کے سلسلہ میں احادیث متواترہ میں خود ہر نے اپنی امت کو  
اس کے شرعہ و راہب اور دجال پرورد میں سے ہوگا، ایک نسخہ کا لانا ہوگا اللہ تعالیٰ بندوں کا امتحان لینے  
کی غرض سے اس کو زمین پر مسلط کر لگا جو الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراک و طریقہ سے انہوں کو اس  
کے باتوں ظہور ہوگا انھیں استدراکات میں یہ ہیں کہ مستطابین اس کے سمجھوں گے اور اپنے دعویٰ کے  
مطابق جاری دعویٰ کا اس کے باتوں ظہور ہوگا اور بارش و غبار و غبر و چڑا کر آسمان سے لگتا ہے  
میں ہر سے گھر والوں کو جو کہ نہیں زندہ کر دے تو پھر تو ایمان لائے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہے گا ہاں تو یہ  
شیاطین کو کہہ کر لگے کہ ان کے شروں کی صورت میں ہو جائیں۔ تو بہت سی مخلوق اس پر ایمان لے گئے گی اور جو  
اس پر ایمان نہ لگے وہ میں و آدم میں ہوگا اور جو ایمان نہیں لائے گا تو وہ قلعہ شدید میں مبتلا ہوگا اور پائش ارات  
میں ہر قسم میں داخل ہوگا ملا و مکہ اور عینہ کے استحقاق کو وہاں فرشتوں کا ہر وہ کہے گا اس کی کل جائیداد  
حکومت ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر باقی ایام حسب طاعت ہوں گے۔

پھر دجل سے مسلمان لگ کر بیٹے شام میں اور مسلمانوں کے امیر امام مہدی علیہ السلام ہوں گے ٹرے زور سے  
میدان کھڑا کر گم ہوگا اسی دوران حضرت عیسیٰ بن مریم فرمایا گئے اور باب آد پر و جال کو قتل فرمائیں گے یعنی اللہ تعالیٰ  
سبح کے شر کو سب کے ذریعہ دفع فرمائیں گے فرماں باری ہے بیل یقیناً بالحق علی السبائل فیل معش  
خاذا اھول اھو۔

اب ہاں ایک مسئلہ یہ بال رہ جاتا ہے کہ دجال موجود ہے یا بعد ہوگا مگر قول صحیح قرآن اول ہے جیسا کہ انجیم  
دار کی روایت سے جہاں ثابت ہوتا ہے اور آنحضرت کا اسی مقدمہ بن فرمانا حدیث میں موجود ہے اور بعض  
حدیث سے ابن حنیفہ سیوری کے بارے میں دجال ہو کر لگانا کیلئے جس کا تفصیل و آثار احادیث میں موجود  
ہے علامہ حریش نے فرمایا کہ اگر یہ ابن حنیفہ و جالین میں سے ایک ہے مگر اس کو سب دجال کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ  
ابن حنیفہ سے کہا کہ دجال ہوگا اور اس سے نبوت کا دعویٰ کیا اور سب دجال الوہیت کا دعویٰ ہوگا۔ دائرہ طوطہ  
(۳) حابر و لاجر۔ ارشاد باری ہے کہ اذ اقم القول علیہم انھو سبناہم و ایتھن الا رضی تکلم ان

الشمس کے خلاف یا اٹھنے والا جو غروب، قیامت سے پہلے مغرب ہوا کہ کابلے تمام اس میں سے ایک جائز ہے کہ جو لوگوں سے ایسی کر گیا کہ اب قیامت نزدیک ہے اور ہے ایمان والوں کو اور ہے منکر دین کو نشان دیکھ کر لوگوں کو بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکل آخر زمانہ میں غروب الشمس من المغرب کے دن ہوگا، قیامت تو امامی اس کا ہے کہ امام کا سب موجود تھا اور ہم برہم کر دیا جلتے لہذا اس قسم کے خوارق برحق نہیں کرنا چاہیے و قیامت کی علامات قریبہ اور اس کے پیش قدمی کے طور پر ظاہر کی جائیں گی، شاید وہ دین کا حق کے نزدیک دکھانا ہو جس چیز کو حق پیغمبروں کے کھنے سے واسطے تھے آج وہ ایک جائز کی زبانی اپنی پڑھ لکھا ہے مگر اس وقت کا نشانہ واضح نہیں صرف محکمہ میں کی، مجملہ تحقیق مقصود ہے اس کے کا جو وقت تھا گذر گیا۔

**تفسیر** ۱۔ دینہ الارض کے متعلق بہت سے دہلے واپس اقوال و روایات تفسیر میں درج کئے گئے ہیں مگر معتبر روایات سے تقریباً انسانی ثابت ہے جو سال و رجب کیا گیا ہے۔

۲۔ غروب الشمس من مغربہا میں سورج مشرق سے طلوع ہو چکے ہوئے مغرب طوع ہوگا، پھر وہ نشانی و زمانہ زمین کے قریب ظاہر ہوگی عالم اندازی کے قول کے مطابق غروب الشمس من المغرب غروب دہلے سے پہلے ہوگا حالانکہ ان بحر شے ایسا معلوم ظاہر کیا ہے اور شاید اس میں یہ حکمت ہو کہ سورج کے مغرب طوع سے باب نور بہر ہو جائے گا پھر وہ دینہ الارض کا غروب ہوگا، اگر زمین سے لور کا فرقے درمیان امتیاز ہو جائے، اعادہ کتب کے باب بات ثابت ہے کہ غروب الشمس من المغرب کے بعد کافرا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی، لہذا معنی آثار سے ثابت ہے کہ لوگوں کی رات بہت لمبی ہو جائیگی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (بجھڑکی) ہے تو وہ بھی گریہ کر لیا حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ خلوت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مشغول رہیں گے تو سورج جانب مغرب طوع طوع ہوگا اس حال میں کہ بے قیود ہوگا اور صاحب یواقیت نے لکھا ہے کہ سورج کی صورت نہ ہوگی اور چاند کا فرقہ نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر راست گھبراہٹ کے بہت سے لوگ برعادت گئے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر سورج اپنی عادت موجودہ بطور طوع ہوگا، یہی ہے غلاف سے اپنی حماقت کا اظہار کرتے ہی سے کہلے کہ اس کے احوال طوع میں تیسرے ہوئے ایسا ہوگا کہ سورج مغرب طوع ہوگا مگر وہ ساری اس قسم کی باتیں اپنے باطل اصول کی بنیاد پر کہتے ہیں یوم کیا تو بعض آیات ان باطل، لا یفتم نفسا ایما انہا الشکل امننت و حق قبل او کسبت فالعیاہنا خیر ان قبل انظر و اذنا منظر و حق، جس دن تیری ایک نشانی تیرے رب کی کام دے گی کسی کی اس کا ایمان ہو کہ پہلے سے ایمان نہ لایا تھا اسے ایمان میں کچھ نیکی دیکھنی آپ کو بدتم راہ دیکھو ہم بھی راہ دیکھتے ہیں، اسی الشکر طوع سے دہلیت کی جو حد میں وہ پوری ہو چکی انبیاء و شہداء کے شریعتیں ازب و کنا ہیں، ایں، حق کہ ان کی آخری کتب بھی آپ کی تب بھی نہیں مانتے تو شاید اسی کے خطر ہو کہ ان شریعتیں باقر سے انہیں با قدرت کا کوئی بڑا نشان سنا قیامت کی کوئی بڑی علامت ظاہر ہو یا وہ ہے کہ قیامت کے نشانات میں سے ایک نشان وہ بھی ہے جس کے ظاہر ہو چکے بعد کافرا ایمان لانا معتبر ہوگا نہ کہ

عالم کی توبہ، معصیت کی اعادیت متعلق ہیں کہ یہ نشان آفتاب کا مغرب کے فروع ہوئے ہیں جب خدا کا ارادہ ہوگا کہ دنیا کو ختم کرے اور عالم کا مجموعہ نظام، درجہ درجہ کر دیا جائے تو موجودہ قوانین طبیعیہ کے خلاف بہت سے عظیم نشان خوارق وقوع میں آئیں گے ان میں سے ایک یہ ہے کہ سورج بجائے مشرق کے مغرب طرے ہوگا ذال انہ اس حرکت معلول اور رحمت بقہری سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہو کہ تو تو اُمین قدرت اور تو ابیس لطیف دنیا کے موجودہ نظم و نسق میں کام لے رہے تھے ابھی میعاد ختم ہوئے اور لفظ ہم نسی کے لفظ پلٹ ہو جائے گا یہ ہو جائے گا تو اس وقت عالم کبیر کے فروع اور جاحی کا قدرت شہود ہوتا ہے اور جس طرح عالم صغیر (الانسان) کی جاحی کے وقت یمساں اور توبہ قبول نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں اختیاری نہیں ہوتا اسی طرح طرے الشمس میں المغرب بعد مجموعہ عالم کے قریب ہی کچھ ہوگا کہ کسی کسا ایمان دلویہ معتبر ہو، بعض روایات میں ہوں انھیں میں مغرب ہا کے ساتھ چند دوسرے نشانات بھی بیان ہوئے ہیں مثلاً فروع، قبائل، فروع راہبائیں، وغیرہ ان روایات کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ان سب نشانات کا مجموعہ متحقق ہوگا اور وہ جب ہی ہوگا کہ طرے الشمس میں المغرب ہو تو وہ دراز ہو کہ اسے سمجھ جائیگا الگ الگ ہر نشان پر یہ حکم متفرق نہیں، ہمارے زمانہ کے بعض کلمہ بین جو ہر فرسول و لغو کو استعارہ کا رنگ دیتے ہیں جو کہ وہ طرے الشمس میں المغرب کو بھی استعارہ کی فکر میں ہیں غالباً ان کے نزدیک قریب کا آنا بھی ایک طرح کا استعارہ ہی ہوگا من الغارات الشیخ الحدیث شیخ احمد عثمانی؟

(۵)۔ نزول یا عیسیٰ بن مریم علیہ السلام، احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر نازل گئے اور وہاں کوئی نہ پہچانے اور انھار کی صلیب کو توڑ بیٹھے اور کہا ہے جزیرہ جنوز نہیں کرینگے بلکان کا اسام پر مبرور کرینگے تو زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال جنت ہوگا اور بعض روایات میں آیا ہے کہ وہ نکاح کرینگے دران کے اولاد ہوگی پھر انتقال ہوگا خدیجی فی تہری، روداد ابن بخاری، مگر مطلب یہ نہیں کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے اسی قریب قبر کو قرعہ سے قبر گردہ کیا ہے۔ بعض ائمہ حدیث سے اس روایت میں نظر لائے ہیں کہ مگر نظر کو بہان نہیں کیا گیا حضرت عیسیٰ کو دنیا میں قیام تھا ہوگا اس بارے میں روایات مختلف ہیں مسطورہ میں سات سال ہیں سند احمد میں پچیس سال ہیں ان دونوں کے درمیان علامہ سیوطی نے اس طرح تطبیق کی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول آنحضرت کا ذکر ہے اور سند احمد کی روایت میں بودا قیام، دونوں مراد یہ ہو کہ جب حضرت عیسیٰ کو اُٹھایا گیا وہ بیسیس سال کے تھے اور سات سال بعد میں ظہر میں آئے جن کا مجموعہ پچیس ہو گیا علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ کہتے ہیں اسی طرح تطبیق و آکر انھما اس کے بعد پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی کہ نزول کے بعد ان کا قیام چالیس سال ہوگا اس لئے کہ اس مدت کے متعلق احادیث مفردہ اور مؤثر و مروی ہیں جن کے بعض غیر معتبر ہیں جو عقل نہیں میں جیسے مسطورہ کی روایت میں ہے خیر لعل علیہ السلام و عیسیٰ بن مریم علیہ السلام ثم نکث عیسیٰ علیہ السلام اربعین سنۃ اعمامہ لعل و حلفنا علیہ السلام اور مسلم کی روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ مطروح ہیں فبعث اللہ علیہم من مریم عبیدۃ



کائنات میں یہ وہ سوہبت ہیں جنکے متعلق مفسرین و تفسیرین کے مختلف اقوال رہے ہیں میرا خیال یہ ہے کہ یا تو یہ  
 واقعہ جو کہی قوم ہام اساتذہ اور خدمت کے درمیان ایک بڑی مخلوق ہے اور ائمہ اہل بیت علیہم السلام اور جیسے کہ گلاب  
 اجارے نے فرمایا اور خود کی نے خود کی شہادت پر سے نقل کیلئے ان کا مسئلہ نسب و نسب کی طرف سے آدم علیہ السلام  
 پر جو تھکے منکران کی طرف سے جواب دہ نہیں ہو سکتا گو بارہ عام آدمیوں کے بعض باب شریعت بھائی ہوئے کیلئے  
 ہے کہ درجائے کبریتے نیم داری نے کسی جزوہ میں عقیدہ رکھا تھا کسی قوم کا ہو جسے حضرت مسیح علیہ السلام جو بعض ایک  
 آدم زاد خاندان کے (مزمع صدقہ) کے بعض سے جو مسلمان ہوئے اور ان میں سے بعض کے بعد داخل ہوئے  
 کر دیئے گئے اس وقت یہ قوم یا تو جو وہاں دنیا پر فروغ کر رہے تھے اور ان کے بعض سے مسیح کی دور سے پہلے  
 موت ہوئے گئے اس وقت یہ قوم کہ نسبت ہے اور وہاں ان کی وفات تکمال ہے جو جو بعض ان سب اوصاف کو  
 پیش نظر رکھے گا جن کا ثبوت اس قوم اور انسانی کے شخص قرآن کریم مدلول دین محمد میں ملے گا اسکو کہتے  
 ہیں کہ گاہ جن قوموں اور دیواروں کا گوشت دانے سے پتہ رہے یہ جو وہاں ایک میں بھی نہیں آیا  
 جانہ وہ فحاشات صحیح حکوم نہیں ہوتے اور اعداد میں بھی کہ انکے انھوں کی اودیت عیدہ دین کے خلاف ہے  
 یہ فحاشیوں کا یہ شبہ کہ ہم نے زمر زمین کو چھان مار کر کہیں اس کا پتہ نہیں ملے اور ای مسئلہ کے جواب کیلئے  
 خاصہ غور و فکر سے یہ مسئلہ کا کوشش کی ہے اس کا صحیح جواب دہی ہے جو علامہ آلوسی نے خدا کی سزا دیا ہے کہ  
 ہم کو اس کا موقع معلوم نہیں اور ممکن ہے کہ وہ اس کے درمیان رہے بہت سمندر حاکم ہوں اور وہ  
 دہری کو کرنا کہ ہم نے مشکل اور تری پر محیط ہو گئے ہیں وہ جب استنبہ نہیں لے سکتے کہ جس طرح آج پہلو بر سر  
 ہے ملک چکا جو تھے تراغلم (امریکہ) کے درجہ کا پتہ نہ چلا ان کی کوئی ایسا پتہ نہیں برا غلم ایسا موجود ہے وہاں تک  
 ہم رسائی حاصل نہ کر سکے ہوں وہ عقوبتہ درجہ میں ہوا تک یہ وہ لوگ ہیں جو پورا ملک مسند  
 کی دیوار غلم پر مشربیا کے شمال مشرقی مدخل پر واقع ہے آج کل بڑا کڑی سا مسند و کڑی سی ایہ ملک کے  
 زبردست اس کی تحقیق جاری ہے یہ اور بہتر زمیں سے زیادہ ملنی اور بعض بعض مقامات پر بارہ بارہ میل تک  
 چوڑی ہے اور بہت بڑی ہو چکی ہے جس پر یہ شہاد مخلوق ہستی ہے جو ہم اس کام کے لئے رو نہ ہوں اعلیٰ حل میں  
 اس نے اپنی ایک تحقیقات سے کہ اس سے سمندر کے عجیب و غریب امرا کشف ہوئے ہیں اور مسالوں کو  
 حیرت و حاشاہ کی ایک نئی دنیا ملک موم ہو رہی ہے میرے کہے یہ دہری کیا جا سکتا ہے کہ ہم کو فکلی دہری کی تو  
 مخلوق کے مشکل الحکانات حاصل ہو چکے ہیں بہر حال غیر عادی سے جن کا معتدق و مائل قلعہ سے ثابت ہے  
 جب اس دیو کی مع اس کے اوصاف کے خود کی قوم پروردگار ہے کہ نقد بن کریں اور ان واقعات کے خطوط میں  
 خوشگلیں و منکرین کے مع انزع و پیش آکر ہیں گئے

مفتی دایۃ الامام ما گنت سجاہلا : و یا نایبہ بالاجوبہ والحوار و

(ادوات السیاح و المستبصر امر فاضل)

درہ) ثلثہ حصوں - خست کی جمع ہے جس کے معنی ہیں زمین میں رصدا دینا جیسے آدمی بالی میں  
 ٹوبہ جانا ہے ایسے ہی زمین میں رخصت ہونے اور طرف ہو جانے - خست ہے۔ تو زمین خست کا ذکر فرمایا کہ یہ مشرق  
 میں اور ایک طرف میں یہ مشرق و مغرب کے اعتبار سے ہیں درہم نصف جزیرہ غرب میں ہوگا۔ جزیرہ مکہ میں درہا  
 میں تنگہ میں کوئی جزیرہ اس کے پاس ہو اور اس تنگہ پانی نہ ہو۔ جزیرہ کے معنی قلعہ کے ہیں تو چونکہ یہ حصہ پانی سے  
 منقطع ہوتا ہے اس لئے اسکو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کو جزیرہ اس لئے کہتے ہیں کہ طرا سند واس کے جنوب میں ہے  
 اور اس کے جانب مغرب میں بحر قازم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں بحر مد اور بحر قزوق  
 ہے اور جزیرہ عرب میں یہ خست مقام بیہرہ پر ہوگا جو مکہ و مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے۔ حدیث میں فرمایا ہے ثابت  
 ہے کہ ابی بنکبک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیت جو بنکبک کے ملائکہ وہ خافت سے خوش نہ ہونگے، بلکہ لوگ  
 باہر لڑاؤں کو غلطہ بنائیں گے تو شام کا ملک کب تک ان سے جنگ کرے گا ان سے چلے گا تو ان شاہیوں کو تمام میدان  
 پر برکت میں مدد دینا جائیگا۔ روا احمد و کمال۔

ما علی قاری ائمہ فرائض ص ۳۳ پر لکھتے ہیں کہ ابن کلبک کہتے ہیں کہ متعدد مقامات پر بیت ہو چکا ہے لیکن شمال  
 ہے کہ ان خوب کا شے ہے ان میں سے ہر دو بول اور جزیرہ خست کے عقائد میں کتب و بغیت میں آیا ہوں۔  
 غیر مذکور۔ اور آخری علامت آگ ہوگی تو منہ دنیا میں سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور ایک روایت میں  
 ہے "خبر عن قمر بنی ہاشم اور بنو دہل کے ماحل پر بنی کی ایک سی ہے یہ آگ آگوں کو ان کے دشمن کی جانب لے  
 جائیگی اور مشرق میں زمین شام ہے کہ جو مکہ حدیث سے ثابت ہے کہ مشرق شام میں ہوگا۔ لفظ شام سے یہ نشان پوتا  
 ہے کہ سرزمین شام تنگ ہے اسی غلط فہمی سے اس میں سے آگ نکلے گی۔ مگر ائمہ قتالی ہر چیز پر قادر ہے وہ اسکو صفا  
 وسیع کر کے چاہے کوس کا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ مشرقی اہل نہر زمین شام سے جدا اور بیت بعد الموت کے بعد  
 مشرق اقصیٰ میں اس مقام پر فرمے کہ اس کو کشادہ فرما دے جس میں ساری مخلوقات سما جائے۔

آگ کے درمیں ایک روایت میں ہے "خبر عن من اوضح العیون" کا معنی عیاان فرماتے ہیں کہ شاید یہ دو کوس  
 آگ لے کر لوگوں کو عیش کی جانب لے جائے گی یا یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ابتدا زمین سے ہو اور اس کا ظہور بخار  
 سے ہو (ذکر القریٰ) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ افزائی نشانی ہے اور بخاری شریف میں ہے ان  
 اقوال الشیخ الساجد ناقل عن بعض من الثماری فی القریٰ: "ان اول دلائل رسول اللہ کے درمیان قطب کی صورت  
 یہ ہے کہ آگ آخری نشانی ہوگی اور اس حدیث میں اسکو اذن کہہ دو ستر اعتبار سے ہے یعنی اس اعتبار سے کہ جس  
 نشانی کے بعد دنیا کا وجود رہے اور خدا ہو جائے۔ ان نشانیوں میں سے پہلی نشانی آگ ہے چونکہ اس کے بعد  
 منقطع ہو کر نہ ہوگا۔ یہاں ذکر القریٰ فی الزنات ص ۱۱۱۔

پھر شریعت سے فرمایا کہ غلامان قیامت کے سلسلہ میں احادیث صحاح کثیرت وجود میں اور علامات قیامت  
 کی تفصیل و کیفیات کے سلسلہ میں بہت احادیث و آثار موجود ہیں جنکو تفصیر و تفسیر کے نام سے کہتے ہیں۔

ملاشیں کرنا چاہئے۔ فقہیہ وہ علم ہے جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیدہ میں جن میں فقہ و اور ان کے متبعین امام کے اقوال و کلام کو نہیں رد کرتے اور قرآن و احادیث کی جمع ہے جس کے کوئی تفسیر نہیں۔ اور کتب و احادیث وہ ہیں جن میں وہ فاضل امامیہ اور وہ فقہیہ تفسیر مذکور ہوں۔

## الکلام فی الاجتهاد

اگر بات از سر نہیں ہوتی چاہئے کہ کہاں سے شروع موجود ہے۔ ہاں مجتہد کے اجتہاد کا دخل نہیں ہے۔ بلکہ جو مسئلہ منقطع سے ملے۔ سو وہاں مجتہد اجتہاد کرے گا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد کی اجازت کر کے گا تو مستند صاحب کو حاصل کرے گا۔ چونکہ اس کا جواب دینے کے لئے کہ وہ کوئی کی ضرورت ہے۔ اس مسئلہ پر علماء کے کچھ قول اس سلسلہ میں سامنے آئے۔ چاہئیں کہ یہاں میں اللہ رب العزت کے جہاں ایک حکم متعین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو ثابت کر دے وہی حکم خداوندی ہے۔ تو کفر مؤلکا کا خیال یہی ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم متعین ہو۔ بعد اجازت مجتہد جس حکم تک اس کی رسانی ہوگی وہی حکم خداوندی ہے۔ ایک دوسرے فرق کیا کہ حکم متعین ہے۔ مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ بلکہ حکم پر قطع ہو گیا۔ اگر اجماعی ہے۔ اور مجتہد اس فرق کے نزدیک بھی مستحق اجازت ہو تا ہے۔ کوئی اس نے پوری قوت اپنی بہت کر دی۔ فقہاء اور محققین سے بعض حضرات کا یہی مسلک ہے۔ نیز فرق کیا کہ حکم متعین ہے۔ اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ فرق میں اختلاف ہو گیا کہ اگر مجتہد چوک ہوئے تو عذاب لا مستحق ہے۔ کہ نبوت ان میں سے بعض نے دلیل کی قطعیت کا انکار کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہاں مجتہد قطعی مستحق عذاب و گرفت ہو گا۔ اور بعض حضرات کے کہ کہ مستحق عذاب نہ ہو گا۔ اس مسئلہ کو دلیل فی نفسہ ایسی ہے جس میں غدار اور بوشیگ ہے۔ چنانچہ فرق کیا کہ حکم متعین ہے۔ اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ اور بعض محققین کا عقیدہ ہے۔ اور یہی ہم ثابت شدہ و مسلک ہے۔ پھر اس فرق کے قول کے اعتبار سے اگر مجتہد چوک ہوئے تو گنہگار نہ ہو گا۔ بلکہ مستحق عذاب اور عذاب کا مراد ہو گا۔

تو محققین کے نزدیک توں حق کے اعتبار سے جب حکم ایک ہے۔ اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے تو مجتہد کبھی حکم متعین کو حاصل کرے گا۔ کبھی چوک جائیگا۔ لہذا امام اسکا کہ یہی ہوا ہے۔ مجتہد کبھی مصیب ہو تا ہے۔ اور کبھی چوک جاتا ہے۔ جس پر بہت سے دانشور قائم ہیں جن کی تفصیل ابھی شارح کی عبارت میں آئی ہے۔ دیکھئے۔

والمجتہد فی العقولیات والمشرعیات الأصلية والفرعية قد يخفق وقد يصيب وذهب بعض الشافعية والمالكية والنوازل لمجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع

فیہا مصیب وهذا الاختلاف من علی اختلاف افہم فان یلحق تعالیٰ کل حادثہ حکما معینا م حکمہ فی المسائل الاجتہادیۃ ما وی الیہ اور علی المجتہد۔

## ترجمہ

عقیدت اور شریعت اصلیات اور فروع میں اجتہاد کرنا وہ کبھی جو کتاب اور کبھی درستی کو مستوجب ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائل میں شرعیہ فروع میں اجتہاد کرنا حرام میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے کہ درستی کو مستوجب دلائل ہے اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی جانب اجتہاد کی جاتے ہیں صحیح مانتے۔

## تشریح

مجتہدین مسائل میں اجتہاد کرنا ہے انہیں سے کچھ مسائل تو عقلاً ہوتے ہیں اور کچھ شرعی ہوتے ہیں مسائل عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ تو صرف عقل ہی سے ثابت ہوتے ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہیں جیسے وجود واجب اور وحدت عالم الانیات اور مسائل شرعیہ وہ ہیں جنکو فقہ عقل کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں شرعیہ اصلیات اور شرعیہ فروعیہ اول کے اور مسائل عقائد اور اصولیہ فقہ و عقل ہے جیسے خدایہ تبار اور امر کا خوب کھٹے ہونا۔ اور ثانی سے مراد فروعی مسائل ہیں جیسے فروع میں دھوکا ٹوٹ جانا وغیرہ، تو ہمارا مسلک ہے کہ ان جملہ مسائل میں مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو دونوں رخ مانتے آئیں گے کبھی تو حکم معین کو حاصل کرے گا اور کبھی جو حکم جائیگا، یہی مصنف نے فرمایا اس کے بعد اشارہ کرتے فرمایا کہ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مسلک ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہے وہیے مسائل میں اجتہاد کرنا بلا ہر مجتہد مصیب ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ اگر دلیل قطعی کے خلاف کوئی اجتہاد کرے تو وہ بالاجماع عقلی ہوگا جیسے معتزلہ کے حوازی کا نائل بلکہ جماع عقلی ہوگا اس لئے کہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے اسکی حرمت ثابت ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہونا ہے یا نہیں، یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ کا حکم معین ہے یا اجتہاد کا اجتہاد جو کہ جسے وہی حکم جائیگا ہے۔ قول اول کے مطابق مصیب صرف وہی ہوگا جو حکم معین تک رسائی حاصل کرے اور قول ثانی کے مطابق ہر ایک مصیب ہوگا۔

وتحقّق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الدين تعالى فيعلم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحي اما ان لا يكون من الدين تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظرفي فذهب الى كل احتمال جماعة



## ترجمہ

و اس مقام کی تحقیق کس مسئلہ اجتہاد یہ یا تو اس میں فرقہ فرائض کی جانب مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم میں نہیں ہونا چاہتا ہے۔ لہذا موقف میں اس پر اکتفا فرائض کی وجہ سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا تو اس سے اور یہ دلیل باطل فرائض کی ہے یا علیٰ پس ہر احتمال کی جانب ایک جماعت گئی ہے۔

## تشریح

اس کی تفصیل ہم شرح میں بیان کر چکے ہیں، اشارہ کے متوجہ شرح توضیح میں فرمایا ہے جس کا خاص یہ ہے کہ میراں چار مذاہب ہیں، پہلا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں بلکہ حکم دینے سے جو مجتہد کے اجتہاد سے حاصل ہو جائے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، پھر سنیوں نے اس میں اس میں اختلاف کیا ہے کہ ہر مجتہد کا حاصل کردہ حکم مفت حقیقت میں مساوی ہے یا کم و بیش ہے۔ اور مذاہب یہ ہے کہ حکم میں سے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلق ہو چکے ہوتے ہیں، جو درستی کو چھوڑ دیا گیا اسکے لئے دلیل الایر ہے اور جو حکم کیا جماعت کا اہل اسکو بھیجے گا اور فقہاء و متفکین میں سے ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ حکم میں سے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اور مجتہد اس کی طلب پر واجب ہے، لہذا متفکین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ پھر اس جماعت میں اس بانی میں اختلاف ہو گیا کہ قطعی شے تھی، جس سے یہ نہیں کہ کسی نے کہا ہاں، اور کسی نے کہا نہیں، اور پھر اس میں اختلاف کیا کہ اگر قاضی نے فطرت کو جس سے نہیں کہ کوئی قاضی کا فیصلہ لے لیا یا نہیں۔ اور جو مذاہب یہی ہے جو حکم شارح نے یہاں تفصیل سے بیان کیا ہے یہ شارح کی اس تقریر کا حاصل ہے جو انھوں نے تحریر کیا ہے۔

وَالْمُخْتَارَانِ الْمُتَكَلِّمُ مَعَيْنٍ وَعَلَيْهِ دَلِيلُ ظَرْفِ اَنْ وَجِدَهُ الْمَجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَتَدَّ اَخْطَا  
وَالْمَجْتَهِدُ غَيْرُ مُتَكَلِّفٍ بِاصَابَةِ الْعَمُوضِ وَخُضَابِهِ، فَلَوْلَا لَاحُ اَنَّ الْمَخْطُوعَ مَعْدُومًا اَسْبَل  
مَاجُورًا فَلَا خِلَافَ عَنِ هَذَا الْمَذْهَبِ اَنَّ الْمَخْطُوعَ لَيْسَ بِمُتَكَلِّفٍ

## ترجمہ

اور مختار یہ ہے کہ متکلمین سے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پایا اور متکلم کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو چونکہ یہاں ہر مجتہد اس تک رسائی کا مکلف نہیں ہے اس لئے کہ بعض راہبوں کو پایا، اور بعض نہیں، اور اس وجہ سے تو قطعی معذور بلکہ ماحور ہوتا ہے، تو اس مذہب کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قطعی قائم نہیں ہے۔

## تشریح

پھر مال اس مذہب کے مطابق قطعی قائم ہو گا بحدت مذہب ثالث کے کہ انھوں نے بقول حضرت دلیل کے قطعی ہو چکی اور جسے قطعی کو قائم قرار دیا ہے، بعض متفکین کا فرمان ہے کہ مذہب ثالث کے مطابق بھی جہاں صواب واضح ہو پھر بھی مجتہد کو حکم جائے تو وہ قطعی میں مباح نہ کہ میں وجہ سے

ہے لہذا یہی جگہ نظر کر کے مجتہد معائب ہوگا۔

**فہم** - عامہ ذمہ بزرگ تہذیب کی صورت میں یہاں سماجی و غیرہ میں امام شافعی کو غیر محدور و زوردار کیا گیا ہے وہ مذہب ثالث کے مطابق ہے یا راجع کے مطابق، بالکل بعض محققین صواب کے دعوے کر رہے ہیں۔ یہ ہر حال صاحب حمای کا وہ فرضان عمل نظر ہے اور امام شافعی کی شان میں تازیانہ ہے۔

وَأَمَّا الْخِلَافُ فَإِنَّهُ لَا يَهْتَبُ إِتْدَاءً وَتَهْكَأُ أَعْيُ النَّظَرُ فِي الدَّلِيلِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَتَلْهِبُ  
بَعْضُ أَمْسَانِمْ وَهُوَ مَخَازِ الْفَوَاحِشِ الْمَنْصُورِ وَالْمَقْطَعُ فِي النَّظَرِ إِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ أَخْطَأَ فِيهِ  
وَنَاصِبُ الدَّلِيلِ حَيْثُ أَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ بِجَمِيعَةِ شُرَائِطِهِ وَارْتَبَتْ لَهُ فِيهِ بِمَا تَحَقُّقُ مِنْ  
الْأَعْيَارَاتِ فَلَا يَمُرُّ عَلَيْهِ فِي إِجْتِهَادِ دِيَارِهِ أَقَامَهُ الْحُجَّةُ الْمُتَقَبِّحَةُ الْمُتَوَمِّدُ وَلَيْسَ أَحَقُّ الْيَتِيمِ

### ترجمہ

اور اتفاق اس بات پر ہے کہ مجتہد تہذیب اور تہذیب پرستی میں اور حکم دووں کے لحاظ سے جو کہے  
دل ہے اور ان کی جانب بعض شریعت کے ہیں اور شیخ ابو نعیم کا خواہ ہے۔ یہ فقط  
انتہا کے اعتبار سے یعنی حکم کا لحاظ کر کے ہوئے رجحان ہے اس حقیقت سے کہ وہ حکم میں چونکہ کیا گیا کہ  
دلیل میں درست کو پہنچ گیا ہو اس طریقہ پر دلیل کو دلیل کے واسطے برقرار کیا ہو اس وال میں کہ وہ دلیل اپنی  
تمام شرائط و احوال کو جامع ہو اور وہ اعتبارات میں سے جن امور کا مطلق تعاسب کو انجام دینا ہو اور  
مجتہد کے ذرا اعتبارات میں ایسی حجت قطعیہ کو نہ کرنا نہیں ہے کہ جس کا مدلول فقہ حق ہو۔

### تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ مجتہد عقلی آخر وہ نہیں ہے مگر اس کا باب اور انتہا  
ہر روز اعتبار سے عقلی کہا جائیگا۔ اس کے اعتبار سے مصیب اور خیار کے اعتبار سے عقلی  
یعنی اس کو یہ کہیں گے کہ یہ دلیل کے اندر بھی جو کام ہے اور حکم کے اندر بھی ایک فرق نہیں گئے کہ حکم کے اندر  
صحت جو کام ہے اور دلیل کے اعتبار سے میں چونکہ اس سے کہ اس نے دلیل پر سارا ذوق خرچ کر دیا اور نہ شرطوں  
کا اور ان کا لحاظ کرتے ہوئے دلیل نام کی ہے اس دلیل کو میں نے مصاب سے ورنہ کو خیار سے فقہیہ  
ہے بعض مشائخ اور شیخ ابو نعیم اور دیگر کا بھی دلیل ہے اور محدث شریعت کا عقائد اتالی ہے۔ ہر فرقے سے  
اپنے دعوے پر دلیل پیش کیے جس فرقہ کی دلیل سے اس کی درستگی استدلال کیا ہے اور وہ حکم  
حدیث کے اندر فقط کے مطابق سے استدلال کیا ہے کہ خطا بہت حکم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے مگر  
دونوں دلیلوں کو روایا نامہ حنفیہ کے فتوے سے تعدد الشرائع کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحب نے فرمایا  
ہے "حُكْمٌ مَجْتَمِعٌ عَلَى حَقٍّ عِنْدَ اللَّهِ وَاحِدٌ" یہ فرمان اس وقت درست ہو سکتا ہے کہ مجتہد  
کو اقامت دلیل میں مصیب نہیں۔ نیز محدث سلیمان دہلوی کے واقف ہیں کہ حدیث شریعت کی تائید ہوتی

ہے نیز اصرار مانتا بھی اس بات کی علامت ہے کہ غلطی میں دو پر معصوب ہے۔ تمام مسئلہ کام آفرم ہونے میں کوئی کام نہیں صرف کام اس میں ہے کہ مبداء اور منہج ہم در اعتدال سے غلط ہے یا غلط قسم کے اعتبار سے غلطی اور مبداء کے اعتبار سے معصوب ہے، ہر فریق کا قول صحیح و دلیل آپ کے سامنے آچکا ہے۔

والدلیل علوان المجتہد قد یخطئ یجوز الاول قولنا علی فہمنا ہا سلیمان والظہیر  
للعکومۃ والنفی ولو کان کل من الاجتہادین حیوانا لما کان لخصمہ سلیمان بالذکر جہتہ  
لان صلا منہما قد اصحاب الحکم جہتین وفہمنا۔

### ترجمہ

اس بات پر دلیل کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے مختلف طریقوں پر ہے پہلا طریق فرمان باری تعالیٰ ہے  
فہمنا ہا سلیمان ان آدم میر حکومت اور نبوی کے لئے ہے (یعنی ان کی جانب راجع ہے) اور  
اگر دونوں اجتہاد درست ہوتے تو سلیمان کے ذکر کی تخصیص کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس لئے کہ اس وقت میں تو  
دونوں میں سے ہر ایک سے حکم کو حاصل کر لیا اور اس کو بھلا یا۔

### تشریح

یہاں سے شارح مذہب راجع کے حق ہونے پر چار دلیلیں پیش فرمائیں گے۔ مذہب راجع وہ  
عقائد مجتہد کبھی معصوب ہوتا ہے در کبھی غلطی فریق مخالف کو معصوب ہونے پر چونکہ کوئی انکسار  
نہیں ہے صرف غلطی ہونے پر ہے اس وجہ سے شارح نے خصوصیت سے اسی کا ذکر فرمایا ہے اور اس پر جو  
دلائل قائم کئے ہیں وہ غلطی اور معصوب ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ پہلی دلیل انھوں نے آیت سے پیش کی :  
وَدَاوُدَ وَسُلَیْمَانَ اِذْ یَخْلِفَانِ فِی الْاَرْضِ اِذْ نَفَثَ فِیْہِمَا عَنَّا نُمُ الْغُومِ وَکُنَّا اِلٰھِہُمَا  
شَٰہِدِیْنِ فَفَہِمْنٰمَا ہَا سُلَیْمٰنَ وَ دَاوُدَ اٰتٰیْنٰمَا حُکْمًا وَ عَلَّمَاۤہُ مَا یَشَآءُ۔

حضرت داؤد علیہ السلام و سولیمان علیہ السلام کے ہاجر جرات ہے ہیں اور خود ہی ہیں دونوں  
کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، اقرب فیصلہ اور علم و حکمت عنایت فرمائے تھے، حضرت سلیمان عیسیٰ میں اس قدر  
غیر معمولی سمجھ کی باتیں کرتے تھے کہ سننے والے حیران رہ جاتے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں ایک  
قدوم پیش ہوا کہ ایک شخص کے کعبہ میں رات کے وقت دوسرے گروں کی بکریاں آگئیں کہیں کا نقصان  
ہوا! حضرت داؤد علیہ السلام نے دیکھ کر بکریوں کی قیمت اس مالیت کے برابر ہے جس کا کعبہ راحلے سے تھا  
اتھا یا نہ، یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں انھیں والے کو دیدی جائیں، حضرت سلیمان نے فرمایا اگر میرے نزدیک کعبہ  
والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور دو دھبیے اور بکریوں والے کعبہ کی آجاشی اور زرائی کریں، جب کعبہ  
جیسی بھی ہو جائے تو بکریاں لوٹائیں اور کعبہ کے لیے اس میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ حضرت  
داؤد علیہ السلام نے بھی یہ فیصلہ سن کر نہیں فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کیا۔ اگر با اصول فقہ کی اصطلاح

میں سلیمان علیہ السلام کے اسمان کو اپنے قیاس کے مقابلہ میں قبول فرمایا، باپ بیٹے دونوں نے جو فیصلہ کرنا مقدر کے حق میں کیا وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تھا اور دونوں ہی کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے فیصلہ کرنا کی قوت اور سمجھ و عایت کی عقلی لیکن حاصل کر کے بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان کو سمجھادی وہ اس فیچور پر پہنچے جو اللہ کے بندوں کے صلح و اجواب تھا اور جسے آخر کار اللہ نے بھی قبول کیا۔

**تنبیہ:** یہ تقریر مذکور ہے چند امور سے تقار ہوئے، ۱۔ دونوں حضرات نے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا، انیس ایک منصب اور ایک فعلی ہے اور دونوں ماحول ہیں۔ جیسے کلام کے اسلوب کا ہر ہے (۲) اجتہاد بھی اجتہاد کرنے میں اور اجتہاد میں اجتہاد سے بھی ہو سکتی ہے۔ اس واقعہ سے اور اساری بدر کے اقتدار اجتہاد کے واقعہ سے یہ بات منع ہوتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ اجتہاد میں ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رہے گا لیکن اگر بلکہ من جانب اللہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی تاکہ بحث کا مقصود رفعت نہ ہو و نہ نقصان آئے۔

الذاتی الاحادیث والآثار الدالة على نبوة محمد الا جتهاد بين النصوص والخطاب حيث صارت متوافقة المعنى قال عليه السلام ان اصبحت فلك حسن حسانات وان اخذت فلك حسنة وتولدت وفي حديث اخر جعل المصيب اجورين والمعتق اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبحت فتن الله والا فتمن ومن الشيطان وقد اشتهرت بخطبة الصفا بترفعهم بعضا في الاجتهاديات

## ترجمہ

دوسری وجہ احادیث و آثار میں جو اجتہاد کے جواب اور خطہ کے درمیان دائرہ ہونے پر دلائل ہیں اس حقیقت سے کہ وہ احادیث متوافقة المعنى ہیں فرمایا گیا علیہ السلام کہ اگر تو نہ سنی کو پیروی کیا تو تیرے لئے دنیا نیکیاں ہیں اور اگر جو کہ گیا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں بھی علیہ السلام نے مصیب کیلئے دلیل اور از عقلی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعود نے منقول ہے کہ اگر میں صواب کو پہنچ جاؤں تو یہ اللہ کی جانب سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صواب کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

## تشریح

یہاں سے شارح مذہب راہ کے حق ہونے پر دوسرے نوع کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ یہاں سے شارح مذہب راہ کے درمیان دائرہ رہنے پر دلائل کو خوالی آیات و احادیث و آثار کرنا انہی تعامل احادیث مگر وہ متوافقة المعنى ہیں یعنی اگرچہ تو انرا اسناد نہ بھی مگر تو انرا مستوی و قدر مشترک سے یہ بات ثابت ہے اور شارح نے تو ان کی قید اپنے لئے لگا دی کہ ان کے طواریق میں ارشاد فرمودہ قول کے مطابق احادیث سے اسی وقت اصول پر اس استدلال ہو سکتا ہے جبکہ وہ حد تو ان کو پہنچتی ہوئی ہوں

پھر شارب نے یہاں تین حدیث نقل فرمائی ہیں اور چوتھے خبر پر کیا دلیل پیش فرمائی ہے۔

پہلی حدیث :- اس واقعہ سے کہ دو آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لیکر آئے تو آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن مسعودؓ سے فرمایا کہ ان دو قتل کے درمیان فیصلہ کر دو انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں گا؟ آپ نے فرمایا ہاں، انکے ان اوصیت فطرت مشر بہیہ وان اجتمعوا و ان اختلفوا فطرت اجزاء رواۃ العاکلہ۔ تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ حکم عین کے مطابق اگر فیصلہ کر دیا تو دشمن کیسے ہیں اور اگر اجتہاد میں جو کہ جوگی ایک نیکی اب بھی ہے معلوم ہوا کہ مجتہد بھی معصیہ ہو تب اور کبھی غلطی

ور شری حدیث :- جس میں آنحضرت نے معصیہ کے لئے دو ہزار جزا اور غلطی کے لئے ایک اجر فرمایا ہے۔ حدیث پہچے ادا اجتہد المسافر فاحباب فطرت اجزاء وان اختلفوا فطرت اجزاء وان اختلفوا فطرت اجزاء رواۃ العاکلہ۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ مجتہد بھی معصیہ ہو تب اور کبھی غلطی، مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں معصیہ کیسے دس نیکیاں تھیں اور اس میں دو ہزار جزا ہر دو غلطی میں تعارض معلوم ہو رہا ہے۔ پہلی حدیث میں مخالف کی خصوصیات کا وصف ہے ورنہ اصل کلی یہ ہے کہ جو حدیث ثانی میں ہے فطرت مشر بہیہ۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ غلطی کو خطا پر اجز نہیں ملتا بلکہ طلب حق میں جو اس نے کسی کی ہے اس عفت پر جو طلب ہے مگر یہ اجز اسی وقت ملے گا جبکہ مجتہد اصول کو جاننے والا ہو جو قیاس کو پہچاننے والا ہو۔ والتفصیل فی الفقرات۔

فیسری حدیث :- حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مشہور ہے۔ یہ جلیل القدر صحابی ہیں اور کچھ درجہ کے فقیہ ہیں جن کا تعلق معروف و مشہور ہے۔ مسند میں وفات ہوئی انھوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا اور پھر فرمایا کہ اگر شک ہو تو یہ اللہ کا فضل و ارشاد ہے ورنہ میری کوتاہی اور شیطان کے انزال کا اثر ہو گا، یہاں مسعودؓ کا ارشاد حکم سے روایت کیا ہے غلطی مذکور کی ہے کہ اس حدیث کو ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور صاحب نیز اس نے کہا ہے کہ احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے مگر ترمذی اور ابو داؤد کی جانب انساب درست نہیں کیونکہ یہ روایت ان دونوں کتابوں میں نہیں ہے۔

چوتھی دلیل قیاس :- یہ ہے کہ ہمارے کا آپس میں ایک دوسرے کا غلط مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد معصیہ ہی ہوتا اور غلطی نہ ہوتا تو پھر غلطیوں کیا جاتا۔ ہر اجتہاد اپنی اپنی جگہ درست ہوتا مگر غلطی ثابت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہؓ اس بات کو سمجھتے تھے کہ مجتہد بھی معصیہ ہوتا ہے اور کبھی غلطی کا غلط ہے کچھ غلط ہے یہی کہ حضرت عباسؓ غول کے قاتل کی موت سے اور صحابہؓ نے اس سے اتفاق کیا مگر ان کے بیٹے ابن عباسؓ نے غول کا انکار کیا۔ ابن عباسؓ نے کہ کس کا علاج منہ طالع ہے تو ابن ابی عمیر نے کہا کہ تو اگر منہ کو چھو تو مجھ کو دم کروں گا پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے شروع فرمایا خدا اور حضرت عثمانؓ نے حضرت ابوبکرؓ کو کوئی وسیع سے منع کرنا تھا جبکہ انھوں نے ان اجتہادات میں بکثرت چوک محسوس کی۔

ہر حال ان مجموعی دلائل کے مجتہد کا معصیہ اور غلطی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

**تعلیل** :- شارح نے کہا ہے کہ ایسی احادیث ہوا جہاں کے جواب اور غلطی کے درمیان رابطہ ہونے پر دل میں متواترہ نفسی ہیں، محل نامی ہے۔ نیز اسخوں نے جو دلیل اول پیش فرمائی ہے وہ بھی قطعی الدلائل نہیں ہے اور یہ مسئلہ بھی قطعی نہیں ہے بلکہ قطعی ہے اور مسئلہ ظہیری، دلیل قطعی پر استناد کرنا جائز ہے۔

الثالث ان الغیاس مظهر لا مثبت فان الثبوت بالقیاس ثابت بالنظر ایضا معنی وقد جمعوا  
عنوان الحق فیما مثبت بالنظر واحد لا یشی

**ترجمہ** تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس منظر ہے مثبت نہیں ہے بلکہ قیاس کے جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ منطوقی طور سے نص ہی سے ثابت ہے اور غلطی اس بات پر اجازت کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنظر ہو وہاں

ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر  
**تشریح** شارح فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط ظاہر کرتا ہے اور مثبت نص ہی ہوتا ہے کیونکہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو کسی حدت جامد کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے جسے انہوں کو حرام کرنا دینا شراب پر قیاس کرتے ہوئے دونوں کے اندر شکر ہو سکتی وجہ سے بہر حال قیاس فقط منظر حکم ہے مثبت نہیں، مسئلہ کہ شرعیت کے اندر حکم کو خیر الائمہ ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہی ہوتا ہے یعنی حکم واحد میں ہے، اور جب قیاس کو فقط منظر یا مادہ کہ مثبت ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے گو اگر وہ منطوقی طور سے نص ہی سے ثابت ہوا ہے تو جب حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے یہاں بھی ایک ہی ہونا چاہیے اور جب حق ایک ہوگا تو کبہ کے کوئی مجتہد جس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی آپوک جائیگا لہذا مقصود ثابت ہو گیا کہ مجتہد بھی معصی ہوتا ہے اور کبھی غلطی ہوتا ہے (وید تفصیل)

الترابع انما لا تصرف فی العمومات الواحدة فی شریعتنا بخلاف علیہ السلام بل انما تصرف فی کل مجتمع مصیب الزم انصاف الفعل الواحد بالمتنافین من الحظر والباحث والاصح والفساد او الوجوب وعد ما وتمام تحقیر هذه الادلة والجواب عن اشکال المتخالفین یطلب من کتابنا التوضیح فی شرح التبیح.

**ترجمہ** چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان ثبوت میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے فی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان تو اگر ہر مجتہد معصی ہو تو فعل واحد کو دو مستثنائی چیزوں سے مستصاف ہونا لازم آئے گا یعنی ممانعت و باحت و یا صحت و نفاذ و وجوب و عدم وجوب اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور

غافین کے محدثات کا جواب پہلی کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو متنی کی مشہد ہے۔

## تشریح

یہ چونکہ دلیل سے مذہب رائے کے حق ہوئے ہیں کا ماحول ہے کہ شریعت محمدی میں یہ طریقہ انتہا نہیں کیا گیا اگرچہ آدمیوں کیلئے کچھ حکم ہو اور دوسرے کیلئے کچھ اور حکم ہو مگر نماز سب پر فرض ہے خواہ عربی ہو یا اعلیٰ ہو وغیرہ وغیرہ تو اگر ہر مجتہد کو معصیت ملتا یا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صحت باہت سے معصیت ہے اور دوسرے بعض کے حق میں وہی مخالفت سے معصیت ہے جیسے مثلاً کا پینا شائع کے فتویٰ سے جس کے حلیم ہواد مدنی کے فتویٰ سے حلیم ہو اور حکم شریعت میں منافات ہے۔ ایسے ہی ایک چیز حلی کے فتویٰ سے فاسد ہواد دوسرے دل کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طہار آداب کے وقت احسان کے یہاں نماز فاسد ہے اور اہل حدیث کے فتویٰ کے مطابق درست ہے یا ایک ہی چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے دیر حلی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو فیصلہ واحد کا معنی متفادہ کے ساتھ انصاف لازم آتا ہے مگر شریعت محمدی میں اس کی نظر نہیں ملتی لہذا مسکوم ہو اگر ہر مجتہد کو معصیت کہنا خلاف اصول ہے تو اس سے خود بخود بات ثابت ہو گئی کہ مجتہد کبھی معصیت پر تائب اور کبھی غلطی۔ اور یہی حقیقت کا مذہب ہے۔

**سوال**۔ تقریر تو ثابت ہے جیسے جمعہ روزوں پر واجب ہے تو روزوں پر نہیں، اور اگرچہ غاصور پر نہیں؟ اور بسم غور تو اس کے لئے حلال ہے مردہ کیلئے نہیں؟

**جواب**۔ یہ تو اصولی کلی ہے تقریر نہیں یہ ثابت کیا جائے کہ کچھ روزوں پر جمعہ واجب ہے اور کچھ پر نہیں ہے نہ ہر مجتہد کے اجتہاد کے درست ہو سکتے ہیں دوسری قسم کی قرآنی لازم آتی ہے کہ وہ جواب لے گئی ہے۔

**سوال**۔ یہ سن ازی جب جہت قبل کی تھی کہ نماز پر عتاب ہو اگرچہ اس نے خطا کی ہو تو بھی اس کی عتاب درست ہے تو دیکھئے ہر مجتہد کا معصیت ہو لازم آگیا؟

**جواب**۔ یہ مستند اجتہادی نہیں، منصوص علیہ ہے۔ ارشاد باری ہے ﴿يَتِمُّونَ صَلَاتَهُمْ وَخَرُجُوا لِلْفَجْرِ﴾ تو اللہ کے اس کو کا قبلہ قرار دیا۔ ہر حال یہ سوال خروج عن البیوت ہے۔

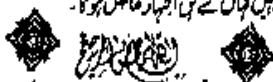
اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ پوری تفصیلی بحث اور تمام دواقل اور غافین کے مسئلوں کے جوابات دیکھنے کیلئے ہماری کتاب تلویح شرح متفہم کا مطالعہ کیا جائے، وہاں تفصیلی بحث ملے گی۔

**سوال**۔ تلویح تو توضیح کی مشہد ہے نہ کہ متنی کی؟

**جواب**۔ جی ہاں، متفہم کی شرح تو صحیح ہے اور توضیح کی شرح تلویح ہے مگر شارح نے اپنی شرح میں ایسا نظر اختیار کیا ہے کہ جس سے اس کو دونوں کی مشہد کہا جاسکتا ہے۔ شارح خود تلویح حبہ پر فرماتے ہیں: وَأَذِيقُوا شَوْبَهُ دَجْجًا بِهَيْبَتِ عَمِيرِ الْعَمَلِ مَشِيٍّ وَشَاوِبِ زَيْدِ الشَّرْحِ بَيَانًا وَضَوْحًا لِلْوَ

لہذا اگر اسکو تصحیح کی مشق نہ کجی جائے تو کچھ بد جانیں بگڑ جائے۔ یہ شائع کی یہ کتاب بہت نایب ہے اور اصل قدر کی ہو کر ادارہ کتاب ہے۔

**تمہید (۱)۔** جامع مسلم الثبوت فرماتے ہیں المصیبت فی العقیقات واحد فی الا حقیقۃ التیقضان والامخل فیہا ان یصح ان ناقب الملتہ الاسلام فکافروا واثار علی اختلاف فی شرائعہ شرعاً قال کل مجتمع فی المسئلۃ الاجتہادیۃ مصیبت عند القاضی الخ لکن والتشیم لا شعری کوالغزالی والمزنی وعلیہما الجوزی ونبیہا المرجعۃ المعقولۃ لیمعم ثم قال والمعتار ان اللہ حکماً معیناً اوجب طلب حیلہ فیہا اجابہ فلما اجز ان ومن اخطأ فلما اجز لا مثالی امر الاجتہاد ببدل الوسم وهذا صحت قولی المعنیۃ ان المجتہد المخل مصیبت استبداد وهذا هو المعنی عند الائمۃ الاربعہ ولست کنا ثانی المجتہد طالب لم یطلب خیر یوینظر ویقتل لیسوا بک والخطا یجمل کسے وخطا ہوا ہوں <sup>۱۰۸</sup> **تمہید (۲)۔** غلام سنے جو اجتہاد کے شرائط لکھے ہیں وہ اب غلامیں مقنن ہیں اسی نے جو نئی حدیث کے جس سے اجتہاد قطع ہے اور ائمہ مجتہدین کا جار میں دیکھا ہے اور انہیں جاری کی تقلید پر طار کا اجماع ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ان چاروں کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہ کی جائے گی اس موضوع پر غلامی استبداد کی مستند دیکھا نہیں موجود ہیں لہذا امودودی کا دعویٰ اجتہاد غیر مسلموں ہو گا نا ہو ہے کہ ان کے زمانہ میں اس سے بڑے بڑے علماء راجحین موجود تھے اور ہر ائمہ سب تقلید کرتے ہیں اور اسکو واجب قرار دیتے ہیں تو مودودی اور ان کے متبعین کو جو علوم و فنون سے کوہے ہیں کہاں سے حق اجتہاد حاصل ہو گا۔



## کتاب فی التفضیل

الترتیب العزت نے تمام مخلوقات کو جبہ اقربایا اور ان کے ان کو اشرف المخلوقات بنایا، فرمان باری و تعالیٰ کے حکم یعنی اذکم الایمان اس پر دال ہے اللہ نے انسان کو حسن صحت، لطف، تدبیر اور عقل و احساس عایت فرماتے جس سے دنیوی و آخری مسافر و منافع کو سمجھتا اور اچھے برے میں سے تفریق کرتا ہے ہر طرف ترقی کی راہیں اس کیلئے کھلی ہوئی ہیں، دوسری مخلوقات کو قابو میں لاکر اپنے کام میں لگاتا ہے، خشکی میں جانوروں کی طرح پر یا دوسری طرح کی گاڑیوں میں سفر کرتا ہے اور سمندر میں کی کشتیوں اور جہازوں کے درمیان بے تکلف سلاطین کرتا چلا جاتا ہے، قسم قسم کے حصو کھانے، پہننے، مکانات اور دنیوی آسائشیں و راحت کے ممالکوں سے متعلق ہوتا ہے، انھیں بیسویں کے سب سے چھپا باپ آدم علیہ السلام کو خداوند تعالیٰ نے عبودیت ملا کر بنایا اور ان کے آخری پیغمبر علیہ السلام کو مکمل مخلوقات کا سرور بنایا عرض ذیل انسانی کو حق تعالیٰ نے کئی مثبت سے عزت اور بڑائی دیکر اپنی بہت بڑی مخلوق پر تفضیل دی۔









برخلاف اس کے جب آدم علیہ السلام سے چوک ہوئی تو ظہر نکالی نے خاک کے آگے فروختی، خاک زمی اور قیامت کا  
کی روانہ دکھائی، چنانچہ انکی استقامت و ثابت نے شکر اجتناب از شے فسادت علیہ و ھدی کا نتیجہ  
پیدا کیا اسی لئے کہا جا سکتا ہے کہ ابلیس لعین نے آدمی و عقیقہ کی لٹا کے بھی اپنی انقباض کے دعوے میں غور زحان  
چنانچہ عاتق شمس مدرین ابن القیم نے بذریعہ الفاؤد میں چندہ دعوے سے اپنی کالگ سے انقباض ہونا ثابت کیا ہے  
بہر حال ان دونوں آیات کو پیش کرنے سے شاعر کا مقصد یہ ہے کہ یہ سجدہ و برتاؤ بظہر و ذکر یہ عقائد نہ ابلیس کو یہ  
برسی نہ ہوئی، اس کے بعد شارع فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ سجدہ انقباضی عقائد اظہار ذکر کی خاطر  
مختار یہ بات مسلک ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی کو کھڑے کر دے اعلیٰ کو سجدہ کرے اور خداوند قدوس کا اعلیٰ ثابت  
حکمت نہیں ہوتا تو اس سے خود بخود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور رب انکا افضل  
ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہو گا کیونکہ تقریب کو کوئی قاس نہیں لہذا یہی بہاؤ مقصود عقائد ثابت ہوا

الباقی ان کل واحد من اهل اللسان ینفہم من قولہ تعالیٰ و علیک آدم الامعاء کلہا، الا بیت  
ان المقصد منہ انی تفضیل آدم علی الملکات شکک و بیان ذی کادۃ علیہا و استغناء القیم و التکریم.

## ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل زبان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان و علم آدم السلام علیہ السلام سے بات سمجھا ہے  
کہ مقصود اس سے آدم کو مگر بر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے مستغنی

## تشریح

یہاں سے شارع دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو اہل زبان میں اور اسباب لغت عرب  
سے واقف ہیں وہ فرمان باری و علم آدم السلام علیہ السلام سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس سے آدم کی انقباض  
مراد ہے اور ان کے کلمات علیہ السلام اس سے میں کیوں ہے وہ مستغنی تکریم ہیں۔ پوری آیت اس طرح ہے: و علیک  
آدم الامعاء کلہا شکر علیک فمما انہل فیہا استسما و ھذا لاوان کفم صابغین  
خلاصہ یہ کہ جب ملائکہ کو اسی مخلوق کہ جس میں مقصد اور اول مرتبہ ہوئے ہم جیسے مطہر اور زینت  
کے ہوتے ہوئے انکو خلیفہ بنالاس کی وجہ کیا ہوگی؟ تو بطریق استفادہ یہ سوال اور اعتراض ہرگز نہ مختار یا مگر کھلو  
کو بنی آدم کا مال ہو مگر معلوم ہو اس میں است سے اختلاف ہیں حقائق پر قیاس کیا کہ حق تعالیٰ نے پہلے بت دیا  
تھا یوں مقرر فرمایا تھا ابھی سمجھئے کہ حاکم و علیہ کی ضرورت جب یہی ہو گئی جب اللہ و خدا ہو گیا حضرت  
آدم کے غالب کو دیکھ کر بطور قیاض سمجھئے ہوں جیسے ابھی نے معفرت آدم کو دیکھ کر کہا تھا کہ یہاں ہر سجدے  
اور تباہی ہوا۔ بہر حال فرشتوں کو ہر دست اجمالی جواب دیا کہ ہر خوب جانتے ہیں اس کے بعد اظہار میں  
حکمتیں ہیں تم کو ابھی تک وہ حکمتیں معلوم نہیں ورنہ اس کی انقباض اور خلافت میں شبہ نہ کرتے۔

بہر حال جسکے کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت آدم کو ہر ایک چیز کا نام بتایا اس کی حقیقت اور حاکمیت کے لئے اور نفع اور نقصان کے لئے تشریح فرمایا اور ہر جان کے دل میں بد واسطہ علوم القادر فرمایا کیونکہ بدون اس کمال علمی کے خلافت اور دنیاوی حکومت کیونکر ممکن ہے اس کے بعد لاکھوں کاس حاکم پر مطلق کرنا کی غرض سے ہر ایک سے امور دنیاوی کا سوال کیا گیا اگر کوئی اس بات میں کرم کا بد خلافت انجام دے سکے تو سب سے بد قولان چیزوں کے نام و اقوال بتا دیں لیکن انھوں نے اپنے بظن و تصور کا انکار کیا اور خود بخود گئے کہ بدون اس علم عام کے کوئی کا بد خلافت زمین میں نہیں کر سکتا اور اس علم عام میں سے تو یہ دلیل اگر ہم کو حاصل ہوا بھی تو اسی بات سے ہم قابل خلافت نہیں ہو سکتے نہ کہ کوئی کا بد خلافت کر سکتا۔

اس کے بعد حضرت آدم نے بہت نامادیاں عالم کے ایسی سوالی ہوا تو فر فر سب امور دنیا کو تیار دے کہ وہ بھی سب دیکھ رہ گئے اور حضرت آدم کے حضور علمی پر پیش کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے ہر ایک سے فرمایا کہ تم ہم سے کہتے تھے کہ ہم جو غرضی امور اسان زمین کے جانے والے ہیں اور تمہارے دل میں جو باتیں سمجھتے ہیں وہ بھی سب ہم کو معلوم ہیں اس سے تم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوتی ہے۔ دیکھتے عبادت میں وہ ایک اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ انھوں نے لکھ کر علم جو کہ انسان سے کم ہیں اس نے مرتبہ خلافت انسان کی کو عطا ہوا اور لاکھوں نے بھی اس کو تسلیم کر لیا، اور ہونا بھی یوں ہی چاہئے کیونکہ عبادت تو غرض مخلوقات سے خدا کی صفت نہیں البتہ علم خدا کے تعالیٰ کی صفت اعظم ہے اس لئے قابل خلافت بھی ہوئے کیونکہ ہم خلیفہ ہیں اپنے مستخلف عنہ کا کمال ہونا ضروری ہے بہر حال یہ بات مذکورہ سے آدم کا مانگنا ہے اطمینان اور بد واسطہ علم کا بے علم والے سے کمتر ہونا مگر بالکل سے ثابت ہے کہ **يَسْتَوْحِدُ آلُ مَرْيَمَ يَحْمِلُونَ وَالْآلُ لَا يَحْمِلُونَ**۔ وغیرہ وغیرہ۔ لہذا ثابت ہو کہ رسول بشر رسول مدد کے انھوں ہیں۔

الثالث قولہ تعالیٰ ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران علي العالمين  
والملائكة من جملة العارفين وقد خفف من ذلك بالاجتماع لفضيل عامة البشر على كل الفضيلة  
فبقوله معوناً لهم فيما عدا ذلك ولا خفاء فان هذه المسئلة ظلية يلتقي فيها بالاولى والظنية

### ترجمہ

تیسری دلیل فرقہ فانی کا فرمان ہے کہ اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالموں سے پسند کیا اور لاکھوں بظن عالم کے ہیں اور اجماعاً کیونکہ جس سے اس میں سے رسول لاکھوں پر عالم انسان کی فضیلت کو خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں یہ فرمان ہوں کہ باقی رہا اور کوئی پرستیدگی نہیں اس بارے میں کہ یہ مسئلہ فنی ہے جس میں دلائل ظہریہ گزار کر لیا جائے گا۔

### تشریح

شارح مذکورہ آیت سے یہ استدلال فرورہے ہیں کہ اس سے آدم اور نوح اور آل ابراہیم کو تمام عالموں سے افضل اور پسندیدہ ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو مکمل



باز ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہے جہاں کئی پرکھنا ہوتا ہے۔

انکس ایجن انسان قدی حصل الفضائل والکمالات العلمیة، والعملیة مع وجود العوائق  
والموانع من الشهوة والغضب وسبوح الحاجات النفسیة والاشغالات عن الکتاب والکمالات  
ولا شئت ان العبادۃ وکسب الکمال مع الشواغل والموانع اشق وادخل فی الاخلاص  
فیكونی افضل۔

### ترجمہ

جو حق دلیل ہے کہ انسان فضائل اور کمالات علمی اور عملی برکادوں اور بندشوں کے باوجود حاصل  
کر لیتا ہے یعنی شہوت اور غضب اور نفسی حاجات ضروریہ کا بغور جو کمالات کے کتاب سے روک رہی  
ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور برکادوں کے باوجود زیادہ مشکل  
اور اعظم میں زیادہ مشکل ہے تو ان میں ہی افضل ہو گا۔

### تشریح

یہاں سے شارح نے جو حق دلیل بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور سے ایسی حالت و جہت  
رکھے گئے ہیں جو انسان کو فضائل و کمالات کی تحصیل سے بہادرات باز رکھتی ہیں مثلاً انسان میں  
ماہ شہوت ہے اور غضب ہے اور دیگر دنیاوی ضروریات میں پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے کہ انکو نہ جنوسیات  
دنیاویہ کھیرے ہوئے ہیں اور نہ حیوات و غضب کا مادہ ان میں وجہ ہے نا انصافی اور شرب کی ضرورت بھی  
اور نہ کچھ ہونے کی غفلت انسان کے کہ اس کے اندر یہ سارے لوازم موجود ہیں پھر بھی کمالات علیہ اور کمالات  
علیہ حاصل کرے تو اس کا جہت بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اعظم بھی  
ای میں زیادہ ہوتا ہے۔ لہذا ان تمام وجوہات سے معلوم ہو کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور عملی ہرگز  
کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور پھر انسان فرشتے سے افضل ہو چاہئے۔ یہ سب فرشتے تو ان کی عبادت تو  
ایک ہی چیز ہے جیسے انسان کیلئے سانس لینا ہی چیز ہے جسکو ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی  
تسلیم۔ عوائق کی وجہ سے یعنی برکادوں، موانع کا کوئی برعطفنا عطفی تفسیری ہے، مشقت، توجہ  
تجربہ، تمنایں من مملوک و مملوہ، یعنی شہوت ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان کھانے پینے  
اور بیٹے دلو کے منافع حاصل کرتا ہے اور غضب ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مضر قوتوں سے حفاظت  
ہوتی ہے مگر جب شہوت حد سے ترشٹی ہے تو آدمی حرام کاری پر اتر جاتا ہے اور غضب درجہ اقدس  
پر چھتا ہے تو دوسروں کو نافی تکلیف دینے پر کمر بستہ ہو جاتا ہے۔

و ذهب المعتزلة واللاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضیل الملائكة وشکو ابو جعفر۔

## ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو نفسیات دینے کی جانب اور انھوں نے چند دلائل سے امتثال کیا ہے۔

## تشریح

ایماندار مسلک تاسع کے بعد اور اس پر دلائل کرنا ہے۔ شائع فریق مخالف مسلک پیش کرنے ہیں جو فرشتوں کو انسان سے افضل کہتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا یہی مسلک ہے جن میں سرفہرست قاضی ابوبکر باغلائی، ابو عبد اللہ حنین، اسحاق بن علی، اسفرائینی اور شیخ علی بن ابی نعیم صاحب فتوحات مکی ہیں۔ پھر شارح نے فریق مخالف کے مسندات نقل کئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ انکار جواب بھی دیا ہے جو سب آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔

أقول ان الملائكة أرواحٌ عجيبةٌ كائناتٌ بالعقل مبرأة عن مبادي الشؤ و مبرأة لأفعال  
كالكسوة والغضب وعن ظلمات الهوى والصوره قویة علی الأفعال العجیبة عالمه  
بالکون ما ضیها و أیها من غیر علیة الجواب ان مسببی ذلك علی حصول النفس من  
دون الامسلا میة.

## ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ فرشتے اور روح مجرد ہیں، کامل، بافضل ہیں، شہر ذاتات کے مبادی یعنی شہوت اور غضب سے پاک ہیں اور بیولوژی اور صورت کی، نہ کیوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ برقرار ہیں اور گندہ شدہ اور آئندہ کے حملہ آور ہونے والے امور کو بغیر غلطی کے جانتے رہتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس کی سیاق و سباق نفسیہ میں ہے نہ کہ اصولی اس میں ہے۔

## تشریح

فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجرد عن المادہ مانتے ہیں اور ان میں سلام اور کلمہ جہاد لطیفہ کہتے ہیں تو فلاسفہ نے کہا کہ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ مادہ اور روح مجرد ہیں، کامل، بافضل ہیں ایسی انسان جو کمالات حاصل کر لے یہ بتدقیق کرتے ہیں اور فرشتوں کے اندر جہاد کمالات بعد از شہوت سے موجود ہیں اور ان کے یہ بات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ انکو مجرد عن المادہ مان کر قدر کرتے ہیں اگر کمال بافضل حاصل ہوگا تو حدوث لازم آئے گا اور حدوث مادہ کا محتاج ہے۔ نیز انھوں نے کہا کہ میں قوت سے محروم، افعال قبیلہ کا مصدر ہونا ہے یعنی شہوت و غضب فرشتے ان مبادی شہور سے پاک ہیں تو سب ان کمال ان کا عالم کر سکے گا ۱۱۔  
بیولوژی اور صورت کی لحاظ سے تاریکیوں سے پاک ہیں اس لئے کہ جسم ان کے جہاد بیولوژی اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجرد ہیں تو جسمانی جہاد برہنوں، در تاریکیوں سے فرشتے پاک ہوئے۔ نیز افعال عجیبہ برقرار ہیں تو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور بادل کا جلانا اور بارش کا برسانا اور لوگوں کو زمین میں رہنا دینا اور درختوں کا حیات دینا اور مال کے پیٹ



میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ وغیرہ۔

اور چونکہ فرشتے اور راج مجروح ہیں اور لوہار ماضی اور آئندہ کے جملہ احوال سے واقف ہوتی ہیں اسلئے فرشتے جو امور پر چکے ہیں اور جو آئندہ ہونے کے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں وہ عقائد انسان کے شرارتی لٹے انکی تمام قوتوں کا جواب دیتے ہوئے کہتا کہ جملہ نظریہ میں وہ جس جن کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے کہ اصول اسلام پر اور چار اصول فلسفہ کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اصول اسلامی کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ رواج مجروحہ اور جو میں کئی محسوس ہیں اکثر غلط ہیں اور یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے اور اسی کو افضلیت سے تعبیر کیا گیا ہے البتہ ثبوت درغیب براتہ اور افعال عجیبہ بر قدرت ہمارے نزدیک کسی مسلم ہے مگر کثرت ثواب کا اور نہیں ہے اسلئے دلیل ناقص ہے۔

الْإِنشَاءِ إِنْ أَلْهَمْنَاهُ مَعَهُ كُونِهِمْ أَفْضَلُ الشَّرِّ يَعْلَمُونَ وَيَسْتَفِيدُونَ مِنْهُمُ بَدَلِ أَيْلِ قَوْلِهِمْ  
تَعَالَى عَلَّمَكَ نَسْتَدِينُ الْقَوِيَّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمْلَأُ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْعِلْمَ بِأَفْضَلِ  
مِنَ الْمَعْلُومِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْعِلْمَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْعِلْمَ كُنْ أَنْتُمْ هُوَ الْعِلْمُ الْقَوِيَّ .

## ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء اپنے افضل البشر ہونیکے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور استفادہ کرتے ہیں اللہ کے فرمان "عَلَّمَ شَرِّ الْقَوِيَّ" اور اللہ کے فرمان "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمْلَأُ" سے کہ دلیل سے اس میں کوئی شک نہیں کہ معلوم معلوم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کو جواب دے سکتی اور فرشتے محض سیکھتے ہیں۔

## تشریح

یہ طریق مخالفت کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم اور زیادہ علم والا افضل ہوا کرتا ہے۔ اسی ہی بات کہ فرشتہ کے علم کے زیادہ ہونے کا ثبوت ہے۔  
قاسم کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فرشتہ معلوم ہے جیسا کہ انھوں نے ثابت ہے اور اس کا مقام شاگرد سے بہت اعلیٰ اور بڑھ کر ہے۔ پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی جانب عقول کے ذریعہ پہنچائی جاتی ہے جیسے فطری ذات و صفات کا علم تو یہ بات ناروا ہے کہ اس معرفت میں کچھ تعبیر کو تا کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت جبرئیل علیہ السلام سے صادر ہو جائے کیونکہ یہ جہل فی منزل اللہ ہے اور جیسے مخلوقات کی کیفیات کا اور عجائب مخلوقات کا اور احوال پر عرض نہ کر سکی اور ظلم اور حق و نار اور لطافت و لطوات و دریں اور اصناف کا مگر اور ممکن خطا و جزائر میں انواع حیوانات کا علم قاسم میں کوئی شک نہیں کہ اس میدان میں حضرت جبرئیل کو زیادہ معلومات ہیں اسلئے کہ ان کی عمر بھی بہت زیادہ ہے اور ان کے مشاہدات کثرت ہیں تو ان کا علم بھی اتم و اکمل ہو گا اور دوسری قسم علم کی وہ ہے جس تک بغیر حق کے رسائی نہ ہو سکے تو یہ

علم تمام بنیاد کو حضرت جبرئیلؑ کی واسطہ سے پہنچا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کہ کوئی نئی حضرت جبرئیلؑ سے افضل ہو جائے کیونکہ حضرت جبرئیلؑ تمام شراعی کے لایا والے اور سب کو جاننے والے ہیں۔ پیاس فریق کی دلیل کا ماحصل ہے جس پر انھوں نے روایات پیش کی ہیں کہ: «عزیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اسکو سکھا دیا ہے سخت قولوں والے سے جو زوردار ہے نبیؐ کی پیروی کے لئے اور اہل میں اللہ ہے لیکن جس کے ذریعہ سے وحی آپؐ تک پہنچتی ہے اور قول پڑھاؤ کہ سکھا دیا ہے وہ بہت سخت قولوں والا ہے اور خدا اور حسین و جبرئیلؑ فرماتا ہے جسے جبرئیلؑ میں کہتے ہیں چنانچہ سورۃ النور میں جبرئیلؑ کی نسبت فرمایا: "انزلنا رسول کریمؐ فی توہۃ"۔

دوسری آیت منزل باری راہ میں علی علیہ السلام کی طرف سے فرستے گئے ہیں۔ اس کو لیکر اترے ایک منبر پر فرستے تھے۔ دلی برتاؤ اور دے دلا دیا جائے۔ یہی قرآن کریم کو جبرئیل امین لیکر اترے اور ایک وصاف قلب پر نام لکھی گئی کہ جو کبھی قلب تھا جو اللہ کے علم میں اس بھاری امانت کو اٹھائے اور سنبھالنے کے فاقہ نہ جانی۔

جب قرآن آئی اور سیدھی ترسے دل میں اترتی چلی گئی، تو سنا سکو اپنے مایہ دل سے سنا اور سمجھا اور محفوظ رکھا، شاید علی علیہ السلام کے لفظ میں یہ بھی اشارہ ہو کہ نزول وحی کی پوری کیفیتیں احادیث صحیحہ میں درج ہو چکی ہیں۔

یہی کہیں غلط فہمی کی طرح آنا اور کبھی فرشتہ کا سامنے آکر آدمی کی صورت میں بات کرنا، الجھنے قرآن کی وحی اعلیٰ پہلی کیفیت کے ساتھ آتی تھی، کیونکہ دونوں حالتوں میں محققین کے نزدیک فرق یہ تھا کہ پہلی حالت میں پیغمبر کو بشریت سے منقطع ہو کر ملکیت کی طرف جائز تھا تاہم اگر اس وقت آلاں جبرائیل کو باطل مصلح کر کے صرف دو عالمی توحید اور نبی خواستہ کلام لیتے تھے، دل کے کاغذ سے وحی کی آواز سننے تھے اور دل کی آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے تھے اور دل کی ذہنی قوتوں کا علم کی تلقین کرتے تھے اور محفوظ رکھتے تھے۔

خلاف دوسری حالت کے کہ اس میں فرشتہ کو ملکیت سے نزول کر کے بشریت کی طرف آتا تھا، اس وقت پیغمبر انھیں ظاہری آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے اور انھیں ظاہری کاغذ کے توسط سے آواز سننے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی کی پہلی قسم کو احادیث میں فرمایا کہ **هُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ** (وہ مجھ پر بہت بھاری ہوئی ہے) کیونکہ اس میں آپ کو بشریت سے ملکیت کی جانب صوبہ کرنا تھا۔ نیز یہ آیات کی پوری تفسیر ہو گئی فریق مخالف ان آیات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ فرشتہ مصلح ہے اور استاد شاگرد سے افضل ہوتا ہے۔

شروع فرمایا کہ قسم میں اللہ ہے اور چونکہ فرشتہ کا کام تبلیغ کا ہے اس لئے استاد بن جائز کے طور پر علیہ السلام کی نسبت جبرئیل کی جانب کر دی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعلیٰ ہونا ثابت کر لیا جاتے تو کلمہ **أَوْفَرِ السَّامِ** لکھا گیا مطلب ہوگا۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری آنکھوں کو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا مدار مبلغ پر ہے نہ چیزیں اور نہ کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت و قوت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص عباد سے زیادہ ہے۔ نیز یہ کیا کہ معلم مصلح سے افضل ہوتا ہے، غمگین ہے مگر اس کے خلاف بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاگرد استاد سے بہت آگے چل جاتا ہے۔



فرشتے ہیں بیشک اہل زبان اس سے مانگو کی افضلیت سمجھتے ہیں عیسیٰ سے سب سے بڑا قیاس کے مثل میں ادنیٰ نے اعلیٰ کی طرت ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے اس اجز سے مذہب پروردگار کا ہے اور بادشاہ اور نہیں کی جائیگا کہ بادشاہ و مکرر نامہ ہو نہ مذہب پروردگار کے علاوہ دیگر پیغمبروں کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

### تشریح

یہ فرق مخالف کی جو بھی دلیل ہے میں کا ماحصل یہ ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہو کر رہے اور اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے کوئی تنگ و عار محسوس نہیں کرتے تو سب سے عیسیٰ کا ذکر ہے اور پھر فرشتوں کا اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرت ہو کر رہنے اس سے مذہب پروردگار کا ہے اور بادشاہ اس کے برعکس بادشاہ اور مذہب پروردگار نہیں کہیں گے کہ انکو اصول مذکور کے خلاف ہے لہذا معلوم ہو کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں۔ اور فرشتوں کا عیسیٰ سے افضل ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء سے افضل نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔

**تشریح** و آیت کریمہ میں ارشاد باری کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کا بندہ ہونا اور اسکی وادت کرنا اور اس کے حکموں کو بحال آنا تو اہل ادب کی شرافت اور عزت ہے حضرت مسیح علیہ السلام اور ملائکہ مقربین سے اس نعمت کی قدر اور عزت و بڑی سمجھتے ان کو اس سے کہتے تنگ و عار کہتا ہے البتہ ازلت اور قدرت تو اللہ کے سوا کسی دوسرے کی ہندگی میں ہے جیسے نصاریٰ نے حضرت مسیح کو انبیاء اللہ اور معبودانِ بالا اور مشرکین و زندقوں کو اللہ کی بیباکانہ کران کی اور بتوں کی پوجا کرنے لگے سو ان کے لئے ہمیشہ کا عذاب اور ذلت ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُنْكَارَ لَا يَسْتَعْظِمُوا الْمَسِيحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَعُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا مِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ إِبْنًا لِلَّهِ وَهُوَ لَا يَدْرِي كَيْفَ يَكُونُ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَالْأَبْرَصُ وَبَعْضُ الْمُؤْمِنِ بِخِلَافِ مَا شَرَعَ عِبَادُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَعْضِ أَدَمِ فَوْضَ عَلَيْهِ بَأْنُ لَا يَسْتَكْفِ مِنْ ذَلِكَ الْمَسِيحُ وَلَا مَنْ هُوَ اعْتَمَدَ مِنْهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَهِيَ الْمَعْلَاةُ عِنْدَ الْبَنِي لَا يَدْرِي لَهَا لِهَم وَلَا أَلِهَ لَهُمْ وَبِقَدَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَعْمَالِ أَقْوَمٍ وَاعْجَبَ مِنْ تَوَاضُعِ الْأَكْمِيَّةِ وَالْأَبْرَصِ وَاحِبِ الْمُؤْمِنِ قَالَتْ تَقِي وَالْعُلُوَّ أَمَّا هُوَ فِي أَمْرِ التَّجَرُّدِ وَالْظُّهْرِ الْأَشَارِ الْقَوِيَّةِ لَا يَمُوتُ مَطْلَقَ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلَى وَضْعِهِ الْمَعْلَاةُ تَكْتَرِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالْمَقْصُودِ وَالْمَسْأَلَةِ الْمَرْجِعِ وَالْمَعْنَى

تَمَّتْ

### ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریق پر کہ ان کو اللہ کے بندوں سے

ایک ہندہ ہونے سے باز نہ رکھتے تھے بلکہ (دو بچتے تھے) کہ مناسب یہ ہے کہ یہ اللہ کے بچے ہوں، اس لئے کہ وہ جو دینی بغیر باپ کے ہیں اور وہ اور زاد انہوں کو درگ کوڑھی کو اچھا کر دیتے تھے شرف بن آدم میں سے دو سکر اللہ کے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر روز فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ سرسج عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس وقت میں سرسج سے اعلیٰ ہیں اور وہ فرستے ہیں جتنے باپ اور ناماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو ابراہیم و الذرین سے اور احیاء الموتی سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور تندی وہ صرف امر محمد میں ہے اور آثار تو یہ کے اظہار میں ہے مطلق کمال و شرافت میں جنس تو اس کی کوئی ولادت ملائکہ کی انفسیت پر نہیں ہے، اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم جواب ہے تو کسی کی جانب ازمنانہ اور محکمہ ہے۔

**تشریح**

فریق مخالف نے آیت کریمہ سے جو استدلال کیا تھا کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف نہ کرتی ہے لہذا فرشتوں کا اعلیٰ و افضل ہونا ثابت ہے۔

شاید یہ بات اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہو کر کرتی ہے مگر ہر ملک کا موقع ملن الگ ہوتا ہے اس کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا یہی ہوتے ہیں قدم اللہ کا جس کے اللہ تعالیٰ عبادی لوگ آئے پہلے ملک کو جو بدل گئے تھے وہ بھی آگے بڑھ کر آئے ملک کو ہوتا ہے کہ ترقی اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ہے مگر جب ترقی کیا جائے گی نہیں بلکہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہے یہاں کا ترمہا ہی کو متفق ہے، اسی طرح فیصلہ ہی نے حضرت مسیح کو خدا کا باپ قرار دیا اور کہا کہ تو بجز باپ کا ہو در عجب و غریب کار تھے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد ہوں اور کوڑھیوں کو جھٹک کر تھوڑوں کو زندہ کرنا، تو ایسا شخص ہندہ ہو یہ تو ممکن بات ہے بلکہ انکو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ اور استدلال کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارا نزدیک بغیر باپ کا ہونا بندہ ہونے کے معانی ہے تو اس مخلوق کے ہر عین کیا کہو گے جو بغیر باپ در مال کے ہیں عیناً فرستے، ان کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں، حالانکہ وہ اللہ کے بندے ہیں اور ان کو بندگی پر فخر ہے اور ایسے ہی حضرت مسیح کو بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر مادر زاد انہوں کو اور کوڑھیوں کو یا ذی خداوندی اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی وہ دون کو زندہ کر دیتے ہیں تو فرستے تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں (جن کا کچھ نمونہ باقی میں گذر چکا ہے) اس کے باوجود بھی وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔

بہر حال یہاں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے مگر ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرستے اور محمد میں حضرت مسیح سے بڑھ کر ہیں، نیز افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھ کر ہیں۔

لہذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ ترقی اور بلند فرشتوں کی باعتبار کمال و شرافت ہے ایسے آیت سے استدلال درست نہیں۔